

193.2  
K1351  
v.45

BOOK 193.2.K1351 v.45 c.1  
# KANT-STUDIEN ERGANZUNGSHEFTE



3 9153 00072827 1



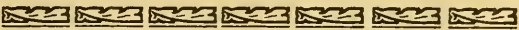






S  
6555-3

---

„Kant-Studien“.   
Ergänzungshefte im Auftrag der Kant-Gesellschaft  
herausg. von H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler und A. Liebert. Nr. 45.

---

145

# Das Realitätsproblem in der Erfahrungslehre Kants.

Eine kritische Studie  
mit besonderer Rücksicht auf den Neukantianismus  
der Gegenwart.

Von

Dr. Erich Franz.

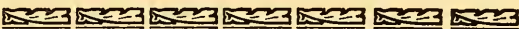


Berlin,  
Verlag von Reuther & Reichard  
1919.



*Ladenpreis: Mk. 5.—.*  
*Für die Abonnenten der „Kant-Studien“: Mk. 4.—.*  
*Für Jahresmitglieder der „Kant-Gesellschaft“ kostenfrei.*



„Kant-Studien“.   
Ergänzungshefte im Auftrag der Kant-Gesellschaft  
herausg. von H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler und A. Liebert. Nr. 45.

# Das Realitätsproblem in der Erfahrungslehre Kants.

Eine kritische Studie

mit besonderer Rücksicht auf den Neukantianismus  
der Gegenwart.

Von

Dr. Erich Franz.



Berlin,  
Verlag von Reuther & Reichard  
1919.

*E. Franz*

193.2

K1351

~~V.45~~

Alle Rechte vorbehalten.

## D. Albert Eichhorn

A. O. Professor der Theologie an der Universität Kiel

in herzlicher Dankbarkeit und Verehrung  
zugeeignet.



## Vorwort.

Die folgende Untersuchung möchte unter dem Gesichtspunkte des Realitätsproblems einen Beitrag zur Kritik der kantischen Philosophie liefern, freilich nicht einer von fremden Maßstäben ausgehenden, sondern einer immanenten Kritik, welche sich auf die Grundgedanken Kants selber stützt und von da die unhaltbaren Ergebnisse ausscheidet. Einzig eine solche Kritik scheint mir auch angemessen und fruchtbar zu sein.

Als das feste Fundament, von dem auszugehen ist, betrachte ich zwei Grundgedanken:

Erstens die „transzendente Deduktion“ in ihrer objektiven Fassung\*), welche ohne jede fremde Voraussetzung die Realität der Vernunftform und damit die Möglichkeit der Wissenschaft in strengem Sinne begründet; ferner in ganz analoger Weise auf dem Gebiete der Ethik und Religionsphilosophie die Auffassung, welche die Begriffe des Guten und Gottes allein aus der Vernunft ableitet. Beides entspricht sich auf das Genaueste.

Den Gegensatz bildet hier der Positivismus im Sinne Humes, welcher die eigentümliche Dignität und objektive Gültigkeit jener Zusammenhang stiftenden Begriffe leugnet, sie vielmehr im Theoretischen wie Praktischen lediglich als Erzeugnisse und Hilfsmittel empirischer Individuen ansieht. Dieser Positivismus zeigt sich

---

\*) Dabei ist abgesehen von der besonderen subjektiven Wendung, welche Kant seinem Gedanken zweifellos auch gegeben hat. In seiner objektiven Auffassung steht Kants Gedanke der Wolffschen Lehre von der *veritas obiectiva* nahe. Daß man Kant nicht verstehen kann, wenn man nicht neben den subjektiv-psychologischen Wendungen vor allem die objektive Auffassung berücksichtigt, zeigt sich auf Schritt und Tritt, so bei den folgenden Grundbegriffen: „Möglichkeit der Erfahrung“; „Quellen“ (= *principia*) der Erkenntnis; Unterscheidung von „Wahrheit“ und „Traum“ (= *somnium obiective sumtum*; vergl. Prol. Anh. S. 167 Anm.); Kritik der reinen „Vernunft“; der „Verstand“, welcher der „Natur“ ihr Gesetz vorschreibt; die „Erscheinung“, welche den objektiven Erkenntnisgehalt der subjektiven „Vorstellung“ bezeichnet, usf.

verwandt dem mittelalterlichen Nominalismus; jene objektive Fassung der „transzendentalen Deduktion“ dagegen dem „Realismus“, sofern man darunter nur nicht konkrete Hypostasierungen versteht, sondern die Anerkennung der objektiven Realität und Subsistenz jener allgemeinen Begriffe, welche in der Erfahrung Ordnung und Zusammenhang stiften und in der Moral und Religion durch die Reinheit ihres Vernunftursprunges Heteronomie und Aberglauben fernhalten. In den wichtigen Kantschriften Cohens und seiner Schule, Riehls sowie Windelbands und Rickerts, die sämtlich die subjektiv-idealistische Auslegung Kants ablehnen, ist Wert und Recht jener objektiven Auffassung stark hervorgehoben.

Zweitens sehe ich als Grundlage an Kants metaphysischen\*) Realismus\*\*), der die Rückseite seines erkenntnistheoretischen Idealismus bildet und in der eigenartigen Erneuerung der alten Unterscheidung von „Erscheinung“ und „Ding an sich“ zum Ausdruck kommt. Den Gegensatz bildet hier der metaphysische, materiale Idealismus, in welcher Form immer er auch aufträte. An diesem Punkte befinden sich die genannten Hauptrichtungen des Neukantianismus im Gegensatz zu Kant, mit Ausnahme von Riehl\*\*\*), der mit allergrößtem Nachdruck und mit vollem Recht den Realismus der Dinge selber als die entscheidende Grundlage der kritischen Philosophie Kants behauptet. So lebhaft ich Riehl hierin zustimme, so wenig vermag ich ihm doch in seiner eigenen, bestimmteren Ausgestaltung jenes Realismus zu folgen. Vergl. S. 38 ff. — Kant lehrt auf Grund eines Idealismus der Erkenntnis einen Realismus der Dinge selber, wobei man bei „Ding“ oder „Sache“ natürlich

---

\*) Den Ausdruck „metaphysisch“ gebrauche ich dabei zunächst nicht in dem Sinne, in welchem er die Probleme des Übersinnlichen bezeichnet, sondern in dem von „seinsphilosophisch“. Es handelt sich um Aussagen oder Voraussetzungen über die Wirklichkeit, im Gegensatz zu formalen, hypothetischen Erörterungen und zu Erkenntniskritik. Daß mit dem Aufwerfen dieser Fragen noch nichts über ihre Beantwortung entschieden wird, ist selbstverständlich. Es ist aber auch nicht schwer einzusehen, daß kein Denker, wenn er sich nur selbst versteht, um eine metaphysische Stellungnahme in diesem Sinne, wie immer sie ausfallen möge, herumkommt.

\*\*) Daß ich den Ausdruck „Realismus“ in diesem Zusammenhange als Gegensatz zu „Idealismus“ gebrauche, im Zusammenhang der anderen Hauptfrage aber dem mittelalterlichen Sprachgebrauch nach als Gegensatz zu Nominalismus resp. Positivismus, kann m. E. zu keinem Mißverständnis Anlaß geben.

\*\*\*) Auch Wundt vertritt in eigenartiger Weise einen Realismus. Vergl. unten S. 45 ff.

nicht an den Gegensatz zu „Person“ denken und ebensowenig einen starren, mathematischen Substanzbegriff, der das Werden ausschließt, im Sinne haben darf. Die Dinge selber bedeuten vielmehr einfach die Wirklichkeit. Kants Idealismus der Erkenntnis stützt und unterbaut den Realismus der Dinge. Sein Erstaunen und seine Abwehr gegenüber der Zumutung eines metaphysischen (seinsphilosophischen) Idealismus sind durchaus berechtigt. Die meisten neueren Anhänger Kants verkennen den wesentlichen rezeptiven Charakter aller Erkenntnis. Die Wahrheit einer Erkenntnis ist nichts Unabhängiges und Selbständiges, sondern besteht in der idealen Beziehung zu ihrem Gegenüber, sei dies ein ideeller Sachverhalt oder eine Wirklichkeit. Ebensowenig wie die immanente Konstruktion des allgemeinen Objektbegriffs in der „transzendentalen Analytik“ in Kants Sinne einen Ersatz für den Begriff der unabhängigen Realität bieten soll oder kann, ebensowenig kann der allgemeine, für die immanente Erkenntnischarakteristik wertvolle Begriff der Normalität die Beziehung auf das für die Wahrheit der Erkenntnis konstitutive, sei es ideale oder reale Gegenüber ersetzen. Daß alle Objekterkenntnis in logische Kategorien eingebettet ist, beweist ebensowenig dagegen wie der Hinweis auf die stetige Korrelation von Objekt und Subjekt. Das „Objekt“, welches Gegenstand der Erkenntnis und in ihr gegenwärtig ist, ist begrifflich durchaus verschieden von dem Objekt, das „objektiv“ tatsächlich da ist und Gegenstand der Erkenntnis sein kann oder auch nicht. Ebensowenig hilft der Hinweis auf die bekannten Mängel der sogen. Abbildungs- oder Abspiegelungstheorie. Jene Beziehung der Erkenntnis auf ein unabhängiges Gegenüber fällt mit der Abbildungstheorie, deren Verkehrtheit uneingeschränkt zugegeben wird, durchaus nicht zusammen. Eben das ist der Fehler jener Betrachtungsweise, daß sie den Begriff des „Dinges an sich“ zu grob und niedrig ansetzt und dann hinterher nichts mit ihm anfangen kann. Ich verweise hier auf den grundlegenden Abschnitt S. 10 ff.: Das Ding an sich innerhalb der Erfahrung. In dem Abschnitt S. 22 ff. habe ich in die Verwirrung, welche bei der Verwendung des Ausdrucks „Erscheinung“ herrscht, Klarheit zu bringen gesucht.

Neben diesen beiden Grundkonzeptionen Kants finden sich nun allerlei Nebenprodukte mannigfachen Ursprungs. Für eine immanente Kritik ist es erschwerend, daß Kant in seiner Dar-



stellung die verschiedenen Konzeptionen vielfach auszugleichen und die Nähte zu überspinnen versucht hat. Andererseits ist eine starke Hilfe die für Kant persönlich charakteristische imponierende Wahrhaftigkeit und intellektuelle Redlichkeit, welche „zuletzt die eigenen Produkte nicht mehr verschont“ und auch vor Widersprüchen und Paradoxien nicht zurückschreckt. Die neuere Kantliteratur, wenigstens soweit sie den Leistungen Kants gerecht wird, neigt vielfach zu dem Fehler einer tendenziös apologetischen Auslegung seiner Schriften. Dadurch aber werden die Probleme verschleiert und die Selbständigkeit des eigenen Denkens, worauf doch am Ende alles ankommt, gehemmt. So sehr ich daher jene wertvollen Grundgedanken Kants festhalte und in helles Licht zu rücken suche, so offen erkenne ich an, daß geschichtlich bei Kant eine Reihe von Nebenprodukten vorliegen, welche die Klarheit des Ganzen trüben und in ihrer Konsequenz zu völlig anderen und selbständigen Gedankensystemen führen. Dahin gehört die Lehre von dem transzendenten Ding an sich, das durch seine Kausalität die Erscheinungen verursacht; dahin der „Kantianismus vulgaris“, den man als dogmatischen Agnostizismus bezeichnen kann und der in Vaihingers „Philosophie des Als-Ob“ so glänzend als Kompromiß und Halbheit entlarvt worden ist, die Auffassung nämlich, welche das „Wesen“ der Natur in undurchdringliches Dunkel hüllt und auf religiösem Gebiete die Objekte des Glaubens zuerst hypostasiert und dann für geheimnisvoll und unerkennbar erklärt. Endlich die Subjektivierung der Vernunft, wie sie in neuerer Zeit von Vaihinger wie von den verschiedenen Richtungen des Positivismus und Pragmatismus vertreten wird.

Ich habe mich bemüht, die Nähte aufzulösen und die einzelnen Gedankenzusammenhänge möglichst sauber und geschlossen für sich herauszustellen. Kein Kundiger wird es hier für überflüssige Spielerei und Scholastik halten, wenn ich den einzelnen Wurzeln und Formen des kantischen Phänomenalismus nachgehe und zur deutlichen Unterscheidung verschiedene Ausdrücke für sie präge. So ist die allgemeine Relation der Erkenntnis auf das Bewußtsein streng zu unterscheiden von der speziellen auf die Vernunft. Die Vernunftelemente der Erkenntnis haben sozusagen eine doppelte Subjektivität, und ein Phänomenalismus ruht auf dem anderen. Nur deshalb kann der Verstand der „Natur“ ihr Gesetz vorschreiben, weil diese Natur etwas Ideales ist.



Wiederum liegt jener allgemeine „Bewußtseinsphänomenalismus“ in einer doppelten Form vor, einer positiv-objektiven, nach welcher in den Erscheinungen die Dinge selber zum Ausdruck kommen, wengleich in bestimmter Modifikation, und einer skeptischen, negativ-subjektiven, welche auf dem Begriff der Schranke, der gleichsam mathematischen Abgegrenztheit des Bewußtseins beruht, auf dem Begriffe der Monade, die keine Fenster hat. Ebenso gibt es bei der Unterscheidung von Form und Stoff der Erkenntnis eine positiv-objektive und eine negativ-subjektive Fassung.

Soweit es sich im folgenden um eine Darstellung der kantischen Lehre handelt, werden die großen neueren Arbeiten über Kant vorausgesetzt, auf theoretischem Gebiet die von Cohen, Riehl, Vaihinger, Paulsen, Volkelt usf. Von Belegstellen aus Kant sind nur die am meisten charakteristischen angeführt; und nur an den für die Gesamtauffassung wichtigen Punkten wird ausführlicheres Material beigebracht. Es liegt ja für jeden Kenner der kantischen Schriften zutage, daß man ohne energische systematische Durchdringung und ohne Berücksichtigung der Gegeninstanzen mit einzelnen Kantstellen so ziemlich alles belegen kann, was man will. Daß die folgende Darstellung vielfach sehr knapp ist und gedrängt, wird Lesern, die nicht gründlich in Kant eingearbeitet sind, zu Beginn vielleicht das Verständnis erschweren; andere wieder werden es dem Verfasser Dank wissen.

Eine kritische Auseinandersetzung mit Kant führt unausweichlich in die systematischen Fragen der Gegenwart hinein, doch bin ich auf sie nur insoweit eingegangen, als es im Zusammenhang meines Hauptthemas geboten schien. Die Überzeugung, daß die Philosophie sich nicht in Erkenntnistheorie erschöpfen kann, sondern stets ein metaphysisches Fundament suchen und sämtliche großen Kulturgebiete zusammenschließen muß; daß das bloß analytische, kritische Denken ergänzt werden muß durch ein positives und produktives, diese Überzeugung scheint sich in der Gegenwart wieder allgemeiner und kräftiger durchzusetzen. (Vergl. z. B. Windelband, Kantstud. IX, 15, Ewald ib. XVI, 383.) In einer Zeit, wo auf systematischem Gebiet in der Philosophie die Gegensätze so scharf und so mannigfach sind wie heute, erscheint Kants Mahnung zu unbefangener Prüfung und zur Vorsicht gegenüber dem Andersdenkenden doppelt beherzigenswert: „Namen, welche einen Sektenanhang bezeichnen, haben zu aller Zeit viel Rechtsverdrehung bei sich geführt.“ (Vorr. z. Kr. d. prakt. Vern.)

Die vorliegende Arbeit, deren Druck durch die Zeitumstände lange verzögert ist, bildet die Frucht langjähriger Kantstudien und steht inhaltlich in Zusammenhang mit meiner Preisarbeit über Kants Wahrheitsbegriff (vergl. Kantstud. XIX, 462 ff.), die ich ebenfalls nach völliger Neubearbeitung demnächst herauszugeben denke. In einer besonderen Arbeit werde ich ferner das Realitätsproblem in der Religionsphilosophie Kants behandeln.

Kiel, im Oktober 1918.

Dr. Erich Franz.

## Inhaltsangabe.

Seite

1. Realitätsproblem und Ding an sich: Kants Kritik der begrifflichen Vermengung des Empirischen und Intelligiblen. Die Lehre vom Ding an sich ist die Grundlage von Kants seinsphilosophischem (metaphysischem) Realismus. Die unhaltbare und widerspruchsvolle Theorie von dem transzendenten, kausal abgeleiteten „Ding an sich“ ist bei Kant nur die größere Umhüllung einer tieferen Auffassung, welche das Ding an sich in der Erfahrung selber gegenwärtig sieht. Hinweis auf Stellen, wo die Kantforschung bisher auf dies Problem gestoßen ist . . . . . 1
2. Das transzendente Ding an sich als Ursache der Erscheinungen: Die Fehlerhaftigkeit und Unfruchtbarkeit der Annahme eines metaphysisch-transzendenten Dinges an sich. Kants Anlehnung an metaphysische Vorstellungen von Locke und Leibniz . . . . . 7
3. Das Ding an sich innerhalb der Erfahrung: Die neuere Kantbewegung ist orientiert an der fehlerhaften Alternative zwischen der Annahme eines transzendenten Dinges an sich und der positivistischen Verabsolutierung der Phänomene. Dagegen lehrt Kant selber einen Realismus der Sachen auf Grund eines Idealismus der Erkenntnis. Sein Protest gegen die Zumutung eines metaphysischen Idealismus ist berechtigt. Interpretation des Abschnitts über die Paralogismen in der 1. Aufl. der Kr. d. r. V. Kant lehnt die „Abbildtheorie“ ab, ohne doch den Rezeptivitätscharakter der Erkenntnis aufzugeben. „Transzendenz“ in metaphysischem und erkenntnistheoretischem Sinne. Die Unterscheidung von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ ist nicht metaphysisch, sondern erkenntnistheoretisch zu verstehen. Die Verdopplung der Objekte als schwer zu vermeidende Täuschung . . . . . 10
4. Der Begriff „Erscheinung“ in der neueren Philosophie: Verschiedene Bedeutung des Begriffs bei Leibniz und Kant. Das „Ding an sich“ als Grenzbegriff bei Fr. A. Lange und H. Cohen. Liebmann gegen den Ausdruck „Erscheinung“, Vaihinger über die „neutrale“ und „prägnante“ Bedeutung. In der neueren Philosophie gehen die Bedeutungen vielfach unklar ineinander über. Eine Übersicht über die verschiedenen Verwendungen erhält man durch die Anwendung der beiden sich kreuzenden Gesichtspunkte, einmal, ob man die Erscheinung in ihrer Korrelation zum Ding an sich oder selbständig faßt, sodann, ob man den Begriff erkenntnistheoretisch oder metaphysisch nimmt. Wundts Kritik der kantischen Unterscheidung . . . . . 22

5. Der seinsphilosophische Realismus Kants im Gegensatz zum Neukantianismus: Unterscheidung zwischen dem Problem der Realität der Einzelerfahrung und dem der Erfahrung im Ganzen. Wundts Einspruch gegen das Ausgehen von der lediglich subjektiven Vorstellung und dem grundsätzlichen Zweifel. Der „Positivismus“ von Vaihinger u. a. sowie der „kritische Idealismus“ von Rickert, Cassirer u. a. führen zu einer von der kantischen grundverschiedenen Stellungnahme in der Realitätsfrage. Das Problem des Realismus bei B. Bauch, A. Riehl, W. Wundt, G. Martius . . . . . 30
6. Absoluter und empirischer Realismus: Allgemeine Charakteristik der von Kant unternommenen Synthese. Falsche Deutung der kantischen Begriffe „empirische Realität“ und „transzendente Idealität“. Hat Kant die Frage des absoluten Realismus mit der des empirischen verwechselt? Der Realismus in der „immanenten Philosophie“. W. Wundt gegen die theoretisch unzulängliche Ablehnung des Solipsismus bei Hume und Schopenhauer. Diltheys Versuch, das Problem vom theoretischen auf das praktische Gebiet hinüberzuspielen. Die Auflösung der Realität des Ich wie der Dinge in der Marburger Kantschule und der „empirische Realismus“ von Frischeisen-Köhler . . . . . 54
7. Der negative Phänomenalismus: Ein negativer, skeptischer Phänomenalismus ist der stete Begleiter einer lediglich mathematisch-mechanistischen Auffassung der Wirklichkeit. Bei Kant äußert er sich im Begriff des „Bewußtseins“, sofern es oft als gleichsam räumlich-mathematisch abgegrenzt aufgefaßt wird, verwandt der fensterlosen „Monade“ von Leibniz . . . . . 72
8. Form und Stoff der Erkenntnis: Die Unterscheidung von apriorischer Form und empirischem Stoff bildet eine selbständige Konzeption neben dem allgemeinen Bewußtseinsphänomenalismus und liegt wie letzterer bei Kant in einer doppelten Fassung vor; neben der tieferen, positiv-objektiven steht eine gröbere, negativ-subjektive. Der Gegensatz von Form und Stoff darf nicht mit dem von Subjekt und Objekt vermischt werden und ist ferner von dem Gegensatz zwischen Allgemeinem und Besonderem getrennt zu halten . . . . . 78

---

Kants Hauptschriften werden angeführt nach der Ausgabe bei Reclam, und zwar die Kritik der reinen Vernunft 1. Aufl. als **r**<sup>1</sup>, die Kritik der praktischen Vernunft als **pr.**, die Kritik der Urteilskraft als **U.**, die Prolegomena als **Prol.**, die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten als **Gr.**, die Religion i. d. Grenzen der bloßen Vernunft als **Rel.**; die 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft wird als **r** zitiert nach der Originalseitenzählung, die übrigen Schriften nach der „Philosophischen Bibliothek“ (Verlag Meiner).

---

1.

## Realitätsproblem und Ding an sich.

Das philosophische Interesse Kants ist zunächst wesentlich logischer, formaler Natur. Gegenüber allen positiven Aussagen über die Wirklichkeit, wie sie bei vielen anderen Denkern sich finden, verhält er sich äußerst zurückhaltend und behandelt sie nur problematisch. Sein wesentlichstes Interesse aber ist dies, die Linien scharf zu ziehen, welche die verschiedenen Gebiete begrenzen, die Umrisse, welche sie charakterisieren. Er ist der Kritiker, der die Ansprüche abwägt, der Richter, der zwischen den Parteien entscheidet, ohne selbst Stellung zu nehmen.

Insbesondere bekämpft er die begriffliche Vermengung des Empirischen und Intelligiblen. So ist die volkstümliche Metaphysik, die er in der „transzendentalen Dialektik“ bekämpft, ein solches Mischgebilde. Das Intelligible wird hier versinnlicht und hypostasiert. Der Name Gott z. B. macht es nicht. Tatsächlich „würden die Elemente meines Begriffs immer in der Erscheinung liegen“. Prolog § 57, S. 142/3. Man erhält Bastardgebilde, ein „hölzernes Eisen“, eine zwecklose Verdopplung des Erfahrungsgebiets, eine Pseudo-Metaphysik. Es ist so, „als wenn Unwissende, die gerne in der Metaphysik pfuschern möchten, sich die Materie so fein, so überfein, daß sie selbst darüber schwindlig werden möchten, denken, und dann glauben, auf diese Art sich ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben“. Kr. pr. 27, § 3, Anm. I. Ähnliche Ausführungen z. B. Träume S. 8, Gr. 90/1, r 812/3, r 270, r 149, r<sup>1</sup> 113, Prolog § 45, S. 116. Bei dem Gottesbegriff ist die Einsicht wichtig, daß es sich um eine Idee unsrer eignen Vernunft handelt, die als solche nicht „unerforschlich“ sein kann. r 642. Es muß zuerst „ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob die Erscheinung auch mit allem dem übereinstimme, was zu dem Charakteristischen einer Gottheit erforderlich ist“. Or. 157/8.

Dieser Gesichtspunkt wird für Kant der Schlüssel für die Erklärung und Beurteilung aller dogmatischen Metaphysik; in als



jenen Gedankenbildungen zeigt er das empirische Prototyp der metaphysischen Projektion auf. Die Annahme von Seelensubstanzen ist „Übertragung dieses meines Bewußtseins auf andere Dinge“. r 405. Die Idee der systematischen Einheit der Erfahrung wird irrtümlich in einen konkreten „Grund der systematischen Weltverfassung“ verwandelt. r 709.

Wird so die intelligible Sphäre von den Illusionen einer schematisierenden Metaphysik befreit, so wird umgekehrt die Erfahrungssphäre bereichert und konsolidiert, indem jene Vernunftelemente in sie hineingezogen werden und einen immanenten Gebrauch bekommen. Besonders bezeichnend für diese kritische Auffassung Kants sind seine beliebten Ausdrücke „als“ und „sofern“, die auf den hypothetischen Charakter des Besprochenen hinweisen. (Z. B. „Dinge als Erscheinungen“ usf.)

Auf der andren Seite steht aber dennoch auch das Realitätsproblem durchaus im Mittelpunkt von Kants Philosophie. Aus dem Gegensatz zu den logischen Begriffsanalysen der Wolffschen Schule ist ja, unter dem starken Eindruck der empiristischen englischen Philosophie, seine Erkenntnislehre entstanden. Der Begriff des „Transzendentalen“, der „synthetischen Urteile a priori“, die Lehre vom Urteil als Quell der Objektivität, die Lehre vom Ding an sich als Voraussetzung der Erkenntnis, dies alles sind ja Mittel, das Realitätsproblem zu lösen und dem Nicht-Rationalen, Gegebenen gerecht zu werden. Und gerade hier ist die Auffassung Kants bis heute stark umstritten und werden wir in die aktuellen philosophischen Fragen der Gegenwart hineingeführt.

Untersuchungen, die sich den Begriff des Seins in ausgesprochener Weise zum Problem machen, seinen Inhalt analysieren, ihn in Beziehung setzen zu den Begriffen Erkenntnis, Werden, Gelten, Wert, finden sich bei Kant nicht. Er nimmt das Sein als letzten unauflöselichen Begriff, warnt vor der Verwechslung der kopulativen und prädikativen Verwendung der Vokabel „sein“ und erklärt das Sein für die absolute Position irgend eines sonstwie inhaltlich bestimmten Dinges samt all seinen Prädikaten. Am elementarsten kommt bei ihm das Bewußtsein von der Bedeutung des Realitätsproblems zum Ausdruck im Begriff des Dinges an sich.

Scheint es gelegentlich, als wolle er den allgemeinen Begriff des Seins in den speziellen des empirischen Daseins aufgehen lassen, so widerspricht dem dieser Begriff des Dinges an sich, der in ähnlicher Art neben den des empirischen Daseins tritt, wie der

absolute Kausalbegriff der Freiheit neben die Kausalität als Relation zwischen den Phänomenen. Freilich, das Dasein als absolute Position ist etwas lediglich Formales, ein substantivierter Infinitiv, zu dem der Inhalt, die empirischen Dinge, als Genitivus subjectivus hinzugehören. Das Ding an sich scheint aber ein bestimmter, besonderer Inhalt zu sein und ebensogut wie die empirischen Dinge unter die Form der absoluten Position fallen zu können. In der Tat ist diese Verbindung nicht unberechtigt und tritt manchmal auch bei Kant zutage. Nur ist zu beachten, daß der Begriff des Dinges an sich neben einer inhaltlichen dogmatisch-metaphysischen Verwendung auch eine sozusagen formale Bedeutung gewinnt und in die sinnliche Erfahrung eintaucht. Neben der oft und mit Recht kritisierten äußerlichen, gewissermaßen quantitativen Auffassung, welche das Ding an sich in ein konkret gedachtes intelligibles Jenseits weist, wird die Kantische Erkenntnislehre von einer feineren, gleichsam qualitativen Auffassung des Dinges an sich durchzogen, die sich freilich unter dem Druck verschiedener entgegenstehender skeptischer resp. metaphysischer Vorurteile nicht frei entfalten kann. Auf diese Form der Ding-an-sich-Lehre als auf das eigentlich dauernd Wertvolle und Bleibende an ihr, soll im folgenden der Nachdruck gelegt werden. Die vielfachen neueren Versuche, das Wertvolle der Kantischen Erkenntnislehre unter Aufgabe des Ding-an-sich-Begriffs festzuhalten, scheinen mir nicht zum Ziele zu führen, da sie sich von dem Begriff der Realität und damit auch dem der Erkenntnis entfernen.

F. H. Jacobi hat bekanntlich in seinem berühmten Aufsatz „Über den transzendentalen Idealismus“ (Beilage zu dem Gespräch über „Idealismus und Realismus“, Breslau 1787) die Behauptung aufgestellt, ohne die Voraussetzung affizierender Dinge könne man nicht in das Kantische System hineinkommen, mit ihr aber nicht darin bleiben. Der „transzendente Idealist“ müsse, um den unerträglichsten Widersprüchen zu entgehen, „den Mut haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten und selbst vor dem Vorwurfe des spekulativen Egoismus sich nicht zu fürchten“ (S. 229). Diese Polemik Jacobis ist nicht ohne Berechtigung gegenüber jener gröberen metaphysischen Auffassung von affizierenden Dingen, die sich dem Wortlaut nach im Anschluß an Locke zwar auch bei Kant findet, aber nicht Kants eigene neue Konzeption wiedergibt und nur deshalb stehen bleiben konnte, weil man in allgemeinerem Sinne in dem „Affizieren“ einen gröberen

Ausdruck für das „Zugrundeliegen“ und ideale Bestimmen sehen kann. Jacobi hat zwar darin recht, daß er es bei der Annahme eines transzendenten, aber völlig unerkennbaren Dinges an sich für stilwidrig und unerlaubt erklärt, dennoch über dies Ding an sich etwas „glauben“ oder „wahrscheinlich finden“ zu wollen. Er irrt aber durchaus, wenn er Kant einen materialen Idealismus zuschreibt, und er mißverstehet die Stellen, in denen Kant sich als Idealist zu bekennen scheint. (r<sup>1</sup> 62f; 117; 311 ff.; 402.) Jacobi erkennt nicht, daß die von Kant ins Subjekt zurückgenommenen Erscheinungen nicht die Wirklichkeit selber bedeuten, sondern nur den Inhalt unserer Erkenntnis, der als solcher etwas Ideales ist. Daß aber dieser Inhalt sich nichtsdestoweniger auf eine Wirklichkeit bezieht, die mit der Erkenntnis „gemeint“ ist, das ist die selbstverständliche, von Kant nie preisgegebene, aber den idealistischen Auslegungen seines Hauptwerks gegenüber in den Prolegomena und der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. mit berechtigter Schärfe geltend gemachte Voraussetzung.

Kant lehnt jene Auffassung, wonach man erst durch einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache zum Ding an sich komme, aufs nachdrücklichste ab (r<sup>1</sup> 312, 314, 315), da man auf diese Weise nie zu voller Sicherheit gelange. Jacobi aber führt eben diese Stellen an, mißverstehet sie aber offenbar in dem Sinne, als wolle Kant hier seine eigne Auffassung darstellen, während er, wie der Zusammenhang ergibt, sich nur auf den Standpunkt seiner Gegner versetzt, den er ablehnt\*).

Geht man, wie billig, bei der Inhaltsbestimmung des Ding-an-sich-Begriffs von der Dissertation d. J. 1770 aus, so ist das Reale hier die intelligible Welt. Diese letztere Vorstellung hat Kant nie aufgegeben; ja, man kann sagen, daß sie in den späteren ethischen Schriften eher stärker als schwächer hervortritt. Der Umstand, daß sie sich hier mit einer sehr sublimierten Auffassung des Intelligiblen verträgt, dürfte auch für das richtige Verständnis der Dissertation nicht bedeutungslos sein.

\*) Anm.: Auf diese Stelle bei Jacobi bezieht sich wieder Fichte (2. Einl. i. d. Wissenschaftslehre, 1797, W.W. I 482), indem er hinzufügt, Aenesidemus-Schulze habe an Kant „jene arge Inkonsequenz vernehmlich genug gerügt“. An Fichte wieder lehnt sich Schopenhauer an, wenn er Kant die kausale Ableitung des Dinges an sich vorwirft und einen Gegensatz zwischen dem Idealismus der 1. Auflage und dem Realismus der 2. Auflage der Kr. d. r. V. konstruiert. Auch Zeller (Vortr. und Abh. III, 283, Anm. 29) scheint nicht gesehen zu haben, daß Kant an der erwähnten Stelle nicht von sich aus redet, sondern den Standpunkt seiner Gegner darstellt. —



Nach der Kr. d. r. V. liegt dagegen die Realität für uns in der Erscheinungswelt. Das Ding an sich wird entweder ein völlig unerkennbares und damit wertloses transzendentes Etwas oder es bezeichnet ganz allgemein die nicht positiv zu bestreitende Möglichkeit einer nichtmenschlichen Erkenntnisart und ihr korrespondierender Objekte. Alles Licht fällt auf die Erfahrung. Man merkt Kant die Freude des Bejahens an, das Glück, eine „Apologie der Sinnlichkeit“ zustande gebracht, den Weg zu dem „fruchtbaren Bathos der Erfahrung“ gefunden zu haben. Der erkenntnistheoretische Pessimismus dem Intelligiblen gegenüber ist ein Optimismus der konkreten Erfahrung gegenüber. Dieser Erfahrungsoptimismus macht sich aber auch schon in der Dissertation geltend; die Verstandeserkenntnis des Intelligiblen tritt dagegen zurück und ist im übrigen auch lediglich symbolisch.

Man darf also den Hauptunterschied zwischen der Dissertation und der Kr. d. r. V. nicht darauf zuspitzen, daß in der früheren Schrift die reale Welt erkennbar, in der späteren dagegen unerkennbar sei. Bei dieser Auffassung erscheint das Festhalten der Kr. d. r. V. am Erscheinungscharakter der Erfahrung als bloßes Residuum des früheren, nun aber aufgegebenen Standpunktes. In Wirklichkeit aber hat das Ding an sich auch für den Standpunkt der Kr. d. r. V. wesentliche und durchaus legitime Bedeutung. Denn die Erscheinungen als solche sind nicht die Wirklichkeit, das Ding an sich. So lebhaft Kant sie bejaht, er verweigert ihnen doch den Charakter der Realität, des Seins. Er ist weit entfernt, sie im Sinne des Positivismus zu verabsolutieren; aber in ihnen kommt doch die Wirklichkeit selber zum Ausdruck. Kant hat eine außerordentlich feine, vielfach verkannte Auffassung vom Begriff der Erscheinung und von dem Verhältnis des Erkennens zur Wirklichkeit. Und es ist z. T. gerade die Feinheit und Tiefe dieser eigenartigen Konzeption, wodurch die gegnerische Kritik hervorgerufen wurde. Hier ist in der Tat ein Punkt, wo Kant weiter gesehen und tiefer gedacht hat als viele seiner Kritiker bis in die jüngste Gegenwart. Nun wäre es freilich nicht nur gewagt, sondern einfach irrig, das stetige Wiederauftauchen der Debatten über Kants Ding-an-sich-Auffassung, dies in der Geschichte der Philosophie fast beispiellose Kuriosum, einfach auf das Konto des mangelhaften Verständnisses von Lesern wie Kritikern Kants zu setzen. Sollte der Grund nicht auch bei Kant selber liegen?

Ganz gewiß. Aber wie es einerseits verkehrt wäre, Kant apologetisch umzudeuten und die eigne, aus bestimmten Kantstellen herausgelesene Auffassung auch den widerstrebenden Stellen aufzudrängen, so falsch wäre es andererseits auch, sich nur an Einzelstellen zu halten und eine Reihe verschiedener, zusammenhangloser Auffassungen aufzustellen. Vielmehr liegt der Fall so, daß für Kant in besonders starkem Maße zutrifft, was für jeden produktiven, die Entwicklung fördernden Denker gilt, daß nämlich seine Gedanken weiter reichen als die besonderen Formulierungen, in denen er sie einfängt und die oft nur von anderen übernommen und an älteren Konzeptionen orientiert sind. Gerade bei Kant findet man auf Schritt und Tritt bestimmte Gedanken und Probleme „eingewickelt“ in allgemeinere; eine gröbere, primitivere und eine feinere Fassung stehen nebeneinander. Der Kritiker hat da die Aufgabe, einerseits die roheren Formulierungen anzuerkennen, andererseits aber vor allem die weiterweisenden und auch bei jener Formulierung im Grunde vorschwebenden Gedanken selber aufzusuchen.

Es sei an dieser Stelle nur vorläufig darauf hingewiesen, wo bei Kant selber der Realismus des der Erfahrung gleichsam immanenten Dinges an sich zum Ausdruck kommt und wo die bisherige Kantliteratur auf dieses Problem gestoßen ist. Bei Kant selber kommt insbesondere in Betracht: die Behandlung der Paralogismen in der ersten Auflage (r<sup>1</sup> 297—339), Prolog. § 13 samt Anmerkungen, § 14; r XXXIX ff. Anm., 274 ff. Die kausale Ableitung des Dinges an sich, die sich an Lockes Theorie anlehnt, ist keineswegs die einzige bei Kant, was selbst Schopenhauer (Par. u. Paral., Fragm. z. G. d. Phil., Recl. Bd. IV, S. 111 ff.) anerkennt. Das „Affizieren“, „Zugrundeliegen“, „Korrespondieren“ sind allgemeinere Ausdrücke; dasselbe Objekt soll in zweierlei Bedeutung genommen werden. (r XXVII u. öfter ähnlich.) Kants Meinung ist im Grunde nicht die, daß ein transzendentes Ding, das ebenso wie die hypostasierten Ideen dem Verdikt der „transzendentalen Dialektik“ verfallen müßte, unsere Erfahrung verursache, sondern er kennt nur eine Wirklichkeit und sieht in der Erfahrung selber das Ding an sich.

So interpretiert Simmel in seinem Buche über Kant das „Affizieren“ als nicht-kausal. E. v. Hartmann und Volkelt werfen Kant Rückfall in den „naiven Realismus“ vor, da er oft die Erfahrungswelt und das Ding an sich identifiziere. Thomsen wirft

in einem in vieler Hinsicht ausgezeichneten und klärenden Aufsatz über Kants Ding an sich (Kantstud. VIII, 193 ff.) Kant die Verwechslung von „transzendente“ und „empirischem Ding an sich“ vor; der Philosoph habe sich durch die leeren Worte „Ding an sich“ und „Erscheinung“ täuschen lassen. Riehl betont, und zwar mit vollem Recht, aufs stärkste Kants Realismus, übertreibt aber, wenn er die kausale Ableitung des Dinges an sich bei Kant überhaupt ableugnet. (Z. B. Phil. Krit. I<sup>2</sup>, 569/70.) Vaihinger wendet sich in dem scharfsinnigen Exkurs über „die affizierenden Gegenstände“ (Comm. z. Kr. d. r. V., II, 35 ff.) gegen die von Beck, Fichte, Liebmann, Lange, Cohen versuchte Beschränkung von Kants „Affizieren“ auf die Erscheinungen und findet bei Kant eine „doppelte Affektion, eine transzendente und eine empirische“. (S. 52.) Er stellt fest, daß Kant nicht selten von einem realen, von unserer Vorstellung unabhängigen Gegenstand rede, der demnach nicht das transzendente Ding an sich sei; so an den Stellen: Prolog. § 14, 1. Absatz (S. 73), r XXXIX ff. Anm., 274 ff.

All diese Aussagen der genannten Kantforscher weisen trotz der mancherlei Abweichungen doch auf denselben Tatbestand bei Kant hin und sind geeignet, uns vorläufig auf das in Frage stehende Problem aufmerksam zu machen.

---

## 2.

### Das transzendente Ding an sich als Ursache der Erscheinungen.

Bevor wir aber diese angedeutete, viel mißverständene Konzeption Kants darstellen, soll auf die oft und mit Recht bekämpfte Fassung der Ding-an-sich-Lehre eingegangen werden, die keine noch so kunstvolle Apologetik je hat und wird retten können.

An diesem Punkte liegt es uns fern, die Kantische Lehre halten zu wollen, wie andererseits das Eintreten für jene andre Fassung ebenfalls nicht im mindesten apologetischen Tendenzen entspringt.

Der Grundfehler Kants ist hier der, daß er nicht scharf zwischen der sachlichen Qualität, der Erkenntnisbedeutung, dem Wahrheitswert der Erscheinungen unterscheidet und auf der anderen Seite ihrem realen Sein als psychischen Modifikationen und

Vorstellungen des Bewußtseins. Hieraus entspringt sowohl die Theorie der Affektion durch ein äußeres kausierendes Ding, in Anlehnung an Locke, wie andererseits die Betonung der Subjektivität, des Vorstellungsseins der Erscheinung, als ein Nachklang der Leibnizschen Monadenlehre. Nach der Auffassung von Vaihinger (Zu Kants Widerlegung des Idealismus, Straßburger Abh. z. Phil., 1884, S. 121 ff.), an die sich Reininger (Kants Lehre vom inneren Sinn, 1900, S. 143/4) anschließt, hat Kant in den Paralogismen der ersten Auflage der Kr. d. r. V. den problematischen Idealismus durch den dogmatischen geschlagen, da er nur die Vorstellungsrealität der materiellen, körperlichen Welt rette. Mit Recht bestreitet Thomsen (Kantstud. VIII, 248–257) diese Interpretation, da bei Kant der Realitätscharakter nicht in dem Vorstellungssein liege, sondern in dem „empirischen Ding an sich“, auf das die Qualität einer bestimmten Vorstellungsklasse hinweise. Für die m. E. richtige und von beiden genannten Seiten verfehlte Interpretation verweise ich auf die unten folgende Darstellung und bemerke nur kurz:

1. Thomsens positive Auffassung ist von der kantischen unterschieden und dem Idealismus nicht so radikal entgegengesetzt wie die letztere.

2. Die idealistische Interpretation von Vaihinger ist der kantischen Auffassung diametral entgegengesetzt; sie ist aber nicht ohne Berechtigung mit Rücksicht auf das oben angeführte Nachklingen der Monadenlehre. Kant denkt bei „Bewußtsein“ statt an die Funktion manchmal auch an die Substanz. Verräterisch ist das „Inhärieren“ der Erscheinungen (r<sup>1</sup> 298, 299, 301; r 164 M. A. d. N. 279; Rel. 156 Anm.)

Die Leibnizsche Monadenlehre bildet ebenso wie die Locke'sche Theorie der äußeren kausalen Einwirkung die rohere, primitivere Unterlage resp. den Ausgangspunkt und das Sprungbrett für die neue und eigenartige Theorie Kants.

Gegenüber der Darstellung Vaihingers, welche mit großer Schärfe die Differenzen der verschiedenen kantischen „Widerlegungen“ des Idealismus herausarbeitet, wird hier die Auffassung vertreten, daß allen „Widerlegungen“ dieselbe Gesamttheorie zugrunde liegt, von der aus insbesondere die Behandlung der Paralogismen in der ersten Auflage der Kr. d. r. V. einen einheitlichen, widerspruchsfreien Sinn bekommt. Der Gedankengang der aus der zweiten Auflage angeführten Stellen (Kr. r. XXXIX f., 274 ff., sowie des dritten der sieben kleinen Aufsätze), der sich übrigens



im wesentlichen genau so schon in der ersten Auflage findet (r<sup>1</sup> 311 ff., 314; vergl. L. Bl. I, 211 ff.), gibt sich aufs deutlichste als *demonstratio ex praeconcessis*: er beweist für den Standpunkt des empirischen Idealismus, daß die innere Wahrnehmung keineswegs etwas vor der äußeren voraus habe, sondern vielmehr allein im Zusammenhang mit ihr verständlich sei. Bezeichnend dafür ist auch, daß Kant den „Realismus“, den er erweisen will, „Dualismus“ nennt. An den Stellen aber, wie Prolog. S. 69 f., 164 ff., wo Kant sich auf die kategorialen Formen stützt, handelt es sich um das Problem der Einzelerfahrung; das Kriterium der Wahrheit im Gegensatz zum Schein ist der gesetzliche Zusammenhang.

Nimmt man jene seltsame Synthese der von Locke und Leibniz übernommenen Auffassungen in ihrem äußeren, buchstäblichen Sinne, so kommt ein wunderliches Gebilde heraus. Das Widerspruchsvolle und Unfruchtbare einer derartigen Auffassung liegt auf der Hand. Zunächst, wenn alle Erkenntnis auf Erscheinungen beschränkt wird, hinter denen ein prinzipiell und absolut unerkennbares Ding an sich liegend gedacht wird, so ist nicht einzusehen, welchen Wert die Annahme solch eines Dinges haben kann, bei dem weder über das Daß noch das Was, weder über das Dasein noch über seine Qualität das Allergeringste auszumachen ist. Es wäre eine sinnlose und völlig unberechtigte Annahme. Dies dunkle Ding an sich würde das Zauberwort für alle Rätsel bedeuten, die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind, der Abgrund, in den alle Gegensätze unterschiedslos zusammenfallen, Geist und Körper, Freiheit und Natur, Teleologie und Mechanismus.

Überhaupt bedeutet jede Art von Verdopplungsmetaphysik, von Erdichtung einer transzendenten Welt nach dem Muster der empirischen, — wie Kant das in der transzendentalen Dialektik gezeigt hat, — einen Irrweg. Man möchte das Empirische erklären und greift zu einer transzendenten Ursache. Nun aber hat man wieder ein Transzendentes, das ebensowohl eine Erklärung verlangt, wenn man sich nicht einfach dem *asylum ignorantiae* überantworten will; man ist also keinen Schritt weiter gekommen. Ein intelligibles Etwas aber als Ursache empirischer Wirkungen läßt sich gar nicht denken. Ursache und Wirkung müssen auf demselben Boden stehen; die phänomenale Wirkung macht auch die Ursache phänomenal. Die Intelligibilität wird ein leeres Wort. Gegenüber dieser Auffassung, die freilich der großen Grundkonzeption Kants gegenüber

ein bloßes Nebenprodukt und von nebensächlicher Bedeutung ist, besteht die bekannte Kritik Jacobis durchaus zu Recht. Und ebenso hat an diesem Punkte Schopenhauer recht, wenn er die kausale Ableitung der Erscheinung resp. die mittelbare Erschließung des Dinges an sich verwirft.

Blickt man endlich auf den Zweck, der erreicht werden soll, nämlich die Erklärung der objektiv richtigen Erkenntnis, so zeigt sich die gänzliche Unfruchtbarkeit der Theorie. Denn jene äußere Ursache würde doch nur zu dem Sein der Erscheinungen (als Vorstellungen) führen, ihre Qualität aber nicht berühren. Nur daß erkannt würde, wäre erklärt\*); für allen Inhalt, auf den es bei der Erkenntnis aber gerade ankommt, müßte man allein auf die freie Produktivität des Bewußtseins zurückgehen.

In der Tat erscheint es bei Kant gerade im Zusammenhang mit der transzendenten Ding-an-sich-Auffassung oft so, als sei „das Mannigfaltige der Empfindung“ eine qualitätslose Masse, ein dunkles, formloses Chaos, aus dem erst die sensuellen und intellektuellen Funktionen des Subjekts die wirkliche Erfahrung gestalten. Es ist, als ob die Wahrnehmung mit ihrem Eigenwert und positiven Gehalt, mit dem Zwang, den sie mit sich führt, ganz ausgeschaltet wäre. Das ändert sich aber sogleich, wo jene äußerliche metaphysische Theorie zurücktritt und die Erscheinungswelt selber für uns zum Träger der Realität wird. Auf diese Seite des Ding-an-sich-Begriffs ist später noch zurückzukommen.

---

### 3.

## Das Ding an sich innerhalb der Erfahrung.

Hier fassen wir zunächst das allgemeine Moment ins Auge, daß wir nach Kants Auffassung in den Erscheinungen mit dem Ding an sich in Beziehung treten, nicht mit einem Abbild oder einem abgeleiteten Sein, sondern mit der einen Wirklichkeit selber.

---

\*) Nimmt man das Daß des Erkennens seiner praktischen Seite nach, so hat es einen guten Sinn, von der Kausalität der Dinge auf uns zu reden. Die Dinge resp. die Eindrücke „bestürmen“ uns, oft mehr, oft minder. Es scheint, daß Kant dieses Moment, analog auch bei der Aktivität des Bewußtseins, mit im Auge gehabt hat. Nur muß es selbstverständlich von dem Problem des Erkenntnisinhalts durchaus getrennt werden.

Es gibt nicht ein Sein des Dinges an sich und daneben ein Sein der Erscheinungswelt; nicht eine Qualität des Dinges an sich und daneben eine Qualität der Erscheinungswelt. Weder Sein noch Qualität werden verdoppelt, sondern in der Erscheinungsqualität fassen wir das Sein.

Wenngleich die transzendente Form der Ding-an-sich-Lehre meist im Mittelpunkt der Debatten gestanden hat, tritt doch bei Kant selber die immanente Form weit stärker hervor. Wo sie aber berücksichtigt wurde, hat man bei Kant nur über Konfusion geklagt; seine Bestreitung des „Idealismus“ behauptete bald die Realität der materiellen Welt, bald das Gegenteil. Man muß aber zuerst Kants Gesamtauffassung erkennen und positiv würdigen. Nach ihr kann man sich sowohl so ausdrücken, daß die materielle Welt wirklich existiere, wie auch so, daß sie gar nicht existiere. Je energischer ich den Begriff „Erscheinung“ als ideal fasse, desto selbstverständlicher erscheint der Realismus der Dinge selber. Wir haben es mit einer realen, wirklichen Welt zu tun, aber die Realität ist unabhängig von der räumlichen Form und allem, was an ihrer Qualität von der Relation zum erkennenden Subjekt bedingt ist. Wo Kant sich über Mißverstandenwerden beklagt, wo er die ihm vorschwebende, durchaus realistische Konzeption mit dem Gefühl der Selbstsicherheit und dem felsenfesten Glauben an die Geschlossenheit und Originalität seiner Auffassung in z. T. paradoxen Wendungen deutlich zu machen sucht, da handelt es sich eben um diese immanente Ding-an-sich-Auffassung. Es ist ein verhängnisvoller Fehler vieler neuerer Kantinterpreten, die große positive Bedeutung dieser Theorie verkannt und sich der falschen Alternative zwischen transzendente[m] Ding an sich und positivistischer Verabsolutierung der Phänomene überliefert zu haben. Freilich ist es vergebliche Mühe, das Sein in einem transzendenten Ding an sich verankern zu wollen; deshalb es aber auch für das Diesseits preiszugeben und in monistischem Sinne das Erkennen zu einem bloßen Denken oder zu einem Teil vom Lebensprozeß des Subjektes zu machen, ist ein verzweifelter und undurchführbarer Ausweg.

Daß allein in jener immanenten Auffassung alle Eigenart und Bedeutung der Kantischen Lehre zu suchen ist, läßt sich nicht verkennen. Und jene gröbere metaphysische Form erhielt sich nur deswegen, weil man auch bei ihr an die feinere Form denken kann; sie liegt in gewissem Sinne in ihr

„eingewickelt“. Jene äußere kausale Ableitung der Erscheinungen ist als ein roher und etwas primitiver Versuch zu betrachten, den unbestreitbaren und unaufhebbaren Rezeptivitätscharakter aller Erkenntnis zum Ausdruck zu bringen. Dieser selbe Gedanke wird auch in der Weise durchgeführt, daß das Ding an sich in den Erscheinungen gegenwärtig gedacht wird. Ebenso ist es eine recht primitive und irreführende Vorstellung, wenn die Erkenntnis gelegentlich als ein Zusammengesetztes aus zwei Faktoren, einem subjektiven und einem objektiven, bezeichnet wird. Auch hier handelt es sich um den tieferen Gedanken, daß Erkennen nicht etwas lediglich Passives ist, nicht ein Abbilden, Abspiegeln, Wiederholen, Kopieren, Verdoppeln, sondern etwas Neues, Eigenartiges, etwas *sui generis*, das weder einseitig vom erkennenden Subjekt, noch bloß von der objektiven Wirklichkeit her ausreichend erklärt werden kann. Der Erkennende ist dabei zwar von außen her gebunden, bestimmt, der Willkür entnommen, und doch bleibt ihm das Erkennen nichts Äußerliches, sondern ruft seine Aktivität wach und ist mit seinem innersten Wesen unlöslich verflochten. Wie der Begriff der „Erscheinung“ auf der einen Seite die Abbildungstheorie ablehnt, so weist er andererseits doch hin auf das Ding an sich, die objektive Wirklichkeit selber. Diese Beziehung auf die objektive Wirklichkeit ist das wesentliche Interesse und einzige Ziel der Erkenntnislehre. An dieser Aufgabe müht Kant sich ab; in diesem Hinausgehen über das bloße Denken und in der Rücksichtnahme auf die mit dem unabhängigen Sein gegebenen nicht-rationalen Elemente liegt die Eigenart und Tiefe seiner Erkenntnisauffassung begründet.

Sein Erstaunen über die Zumutung eines „Idealismus“ ist durchaus ehrlich und berechtigt. Und sein wiederholter, energischer und z. T. gereizter Protest dagegen entspringt nicht etwa dem bloßen Wunsche, diesem „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft“ (r XXXIX Anm.) nicht seinerseits Vorschub zu leisten, sondern dem Bewußtsein der realistischen Grundkonzeption, in der zugleich die angebliche Konfundierung von empirischem und transzendtem Ding an sich begründet ist.

Am instruktivsten ist wohl das Ausgehen von der Behandlung der Paralogismen in der ersten Auflage (r<sup>1</sup> 297—339), an deren Interpretation sich jede Auffassung des kantischen Phänomenalismus zu erproben hat. Haarscharf liegen hier die beiden Deutungsmöglichkeiten nebeneinander: seins-



philosophischer Idealismus oder erkenntnistheoretischer Phänomenalismus. r<sup>1</sup> 306 ist die Rede von dem „Intelligibelen, welches der äußeren Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt“. S. 329 widerspricht Kant „jener erschlichenen dualistischen Vorstellung: daß Materie, als solche, nicht Erscheinung, d. i. bloße Vorstellung des Gemüts . . . sei“. Ist das nicht deutlich ein seinsphilosophischer Idealismus der äußeren, materiellen Welt gegenüber?\*) Und doch bestreitet Kant genau diesen Standpunkt in demselben Atemzuge. Ebenso steht es Prol. § 13, Anm. II, wo Kant zu Anfang scheinbar den kräftigsten Idealismus lehrt: „Alle Körper mitsamt dem Raume, darin sie sich befinden, . . . existieren nirgend anders als bloß in unsern Gedanken.“ Und herausfordernd fügt Kant hinzu: „Ist dieses nun nicht der offenbare Idealismus?“ Der nächste Absatz aber bringt, und mit vollem Recht, die Antwort: Nein! Vielmehr „gerade das Gegenteil davon“. (S. 67.)

In der Tat ist der Idealismus Kants ganz anderer Art, als daß er irgend eine Wirklichkeit antasten und herabsetzen könnte. Er betrifft gar nicht „die Existenz der Sachen“, — die zu bezweifeln

\*) So urteilt Vaihinger, Straßburger Abh. S. 119 ff.: Wenn Kant sich hier gegen den „dogmatischen Idealismus“ wendē, der sich auf die Materie beziehe, so sei er im hellsten Unrecht. Das sei vielmehr sein eigener, ihm im wesentlichen mit Berkeley wie mit Leibniz gemeinsamer Standpunkt. Daher findet Vaihinger grelle Widersprüche bei Kant in demselben Gedankenzusammenhange, ja demselben Satze (!). Kant habe sein Versprechen (r<sup>1</sup> 319), diesen dogmatischen Idealismus zu widerlegen, nicht gehalten, und zwar deshalb, weil er es nicht habe halten können. M. E. ist diese Gesamtauffassung nicht richtig. Die von Kant versprochene und von Vaihinger vermißte Widerlegung des dogmatischen Idealismus findet sich genau an der von Kant (r<sup>1</sup> 319) bezeichneten Stelle und in der ebenda geforderten Weise: die zweite Antinomie (r<sup>1</sup> 360 ff.) behandelt und widerlegt den monadologischen Standpunkt, der den Begriff einer objektiven materiellen Welt widersprechend findet. Daß aber Kant bei der Behandlung der Paralogismen in dem entscheidenden Punkte auf Leibniz' Seite stehe, ist m. E. nicht richtig. Bei Leibniz wird die Idealität des Raumes in objektiver Weise abgeleitet und bestimmt: die realen Substanzen sind unkörperlich. Bei Kant dagegen handelt es sich um die subjektive Idealität, die Bewußtseinsgebenheit. Der Raum ist sozusagen eine subjektive Perspektive, in der das Subjekt die objektiven Dinge erfäßt. Vergl. auch Ristitsch, Die indirekten Beweise des transzendentalen Idealismus, 1910, S. 18/9. — Die in Kants Opus posthumum anklingende Fichtesche Konstruktion, daß die materielle Welt einerseits Vorstellung des transzendentalen Ich sei, zugleich aber das empirische Ich affiziere, kann nicht als die für Kant charakteristische Meinung gelten, sondern nur als eins der mancherlei möglichen krausen Nebenprodukte, wie sie sich bei Festhaltung der fehlerhaften Ableitung und Bestimmung des Dinges an sich ausspinnen lassen.

ist Kant nie in den Sinn gekommen, — „sondern bloß die sinnliche Vorstellung der Sachen“. (Prol. § 13, Anm. III, S. 72.) Es ist ein erkenntnistheoretischer, kein seinsphilosophischer Idealismus. Das Sein der Dinge und die Assertion dieses Seins werden durch den „formalen Idealismus“ überhaupt nicht berührt. Man darf die Erscheinung als solche in keiner Weise als ein Sein fassen, weder als reale Wirkung einer äußeren Ursache, noch als reale Modifikation einer Monadensubstanz. Daß Kant gelegentlich dies wie jenes tut, ist freilich unbestreitbar und oben erörtert worden. Deshalb bleibt daneben aber doch der erkenntnistheoretische Begriff der Erscheinung in voller Klarheit und Eindeutigkeit bestehen. Es handelt sich bei „Erscheinung“ nur um den Inhalt der Vorstellung, um die Qualität, die Perspektive, in der wir die Dinge sehen.

Offenbar darf man von diesem Standpunkte aus Kant nicht zu einem Idealisten, weder der intelligiblen noch der empirischen, materiellen Welt gegenüber stempeln. Denn dieser Standpunkt kennt nicht zwei Welten oder Wirklichkeiten, deren Annahme eben schon einer Vermengung von seinsphilosophischem und erkenntnisphilosophischem Idealismus entspringt. Kant ist zugleich idealistischer und realistischer. Die Erscheinungen sind in keiner Weise etwas Reales, wohl aber sind sie die Form resp. Qualität, in der wir die eine und einzige Realität fassen. Die erkenntnistheoretische Sünde, die Realität in ein intelligibles Jenseits zu legen, kann ich nicht begehen, ohne dies transzendente Etwas positiv seiner Qualität nach zu bestimmen, wie dies Leibniz in der Tat tut, Kant aber ablehnt. Der erkenntnistheoretische Idealismus Kants statuiert weder eine transzendente Welt noch idealisiert er die materielle Welt; wir fassen das objektive Sein selber in der Qualität der Erscheinungen.

Nun versteht man auch die paradoxe Wendung, daß unser Verstand der „Natur“ ihr Gesetz vorschreibe. Mit dieser Natur ist wahrlich nicht die Wirklichkeit gemeint. „Mein Verstand und die Bedingungen, unter denen er allein die Bestimmungen der Dinge in ihrem Dasein verknüpfen kann, schreibt den Dingen selbst keine Regel vor; diese richten sich nicht nach meinem Verstande, sondern mein Verstand müßte sich nach ihnen richten.“ (Prol. § 14, S. 73.) Das „Widersinnliche“ und „Befremdliche“ dieser Vorstellung verschwindet, sobald man bedenkt, „daß diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen,

mithin kein Ding an sich, sondern bloß eine Menge von Vorstellungen des Gemüts sei.“ (r<sup>1</sup> 126.) „Denn Erscheinungen können, als solche, nicht außer uns stattfinden, sondern existieren nur in unsrer Sinnlichkeit“ (ib. 135). Eben diese Idealität der Erscheinungen ist der einzig mögliche Grund für die Deduktion der Kategorien (r<sup>1</sup> 137). „Denn Gesetze existieren ebensowenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren, sofern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, sofern es Sinne hat“ (r 164). Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen. „Als bloße Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt“ (ib.).

Hat man sich einmal den von Kant in voller Schärfe charakterisierten Standpunkt des erkenntnistheoretischen Phänomenalismus zueigen gemacht, so fällt auf diese scheinbar radikal idealistischen, seinsphilosophischen Behauptungen ein überraschendes Licht. Nicht die materielle Welt soll in die psychische hineingenommen werden; nicht soll wie bei Leibniz die materielle Natur in ein Vorstellungsdasein, in Monadenakzidenzen aufgelöst werden; sondern die „Erscheinung“ wird noch weit radikaler verflüchtigt, zur bloßen völlig daseinsfreien Form resp. Qualität, um eben dadurch die Wirklichkeit selber unangetastet zu lassen.

Der Pessimismus und die Klagen über die Unerkennbarkeit des Dinges an sich können nur da auftauchen, wo man sich dunkel ein bestimmtes transzendentes Ding denkt und mit seiner Erkennbarkeit rechnet. Es liegt aber nicht so, daß wir ein falsches Bild hätten, dem die Wirklichkeit nicht entspräche; auch nicht so, daß wir nur einen Teil, nicht die Hauptsache erkennen. Das Ding an sich darf nicht aufgefaßt werden als letzter Rest, auf den wir am Ende der Erfahrung stoßen. Es ist kein Konkurrent der Erfahrungsdinge, sondern in der Form, der Qualität der Erscheinungswelt haben wir die eine reale, konkrete Wirklichkeit.

Wir sind dem Ding an sich zu Anfang wie zu Ende gleich fern oder nah. Unsere Erkenntnis faßt, prinzipiell und aufs Ganze gesehen, unbeschadet der subjektiven Irrtumsmöglichkeit im Einzelfalle, die objektive Wirklichkeit. Nur mit der allgemeinen Einschränkung, daß Erkenntnis etwas Neues und Eigenes ist und nicht

eine Wiederholung des Seins. Im Begriff der Erkenntnis liegt unaufhebbar die doppelte Beziehung, einmal zu der Wirklichkeit, die den Gegenstand der Erkenntnis bildet, andererseits zu der Natur des erkennenden Subjekts.

Im Erkennen einer Wirklichkeit bin ich nicht frei, sondern gebunden. Das kommt bei Kant zum Ausdruck in der „Empfindung“. Mag die allgemeine Form der Anschauung wie des Denkens sich antizipieren lassen; die konkreten Inhalte werden allein durch die bestimmte Wahrnehmung gegeben. Doch handelt es sich bei der Realität keineswegs nur um das Problem der Empfindung. Ist eine objektive Wirklichkeit konstitutiv für die Wahrheit meiner Erkenntnis, so schließt das keineswegs die Folgerung ein, daß diese Realität und diese Erkenntnis sich ähnlich oder gleich sein müßten. Etwas so Einfaches ist Erkenntnis nicht. Wenngleich alle wahre Wirklichkeitserkenntnis durch ein objektives Sein ideal determiniert wird, so ist sie zugleich doch mit dem Wesen und dem Lebensprozeß des erkennenden Subjekts verflochten. In dieser allgemeinen Form ist die „Organisationstheorie“ durchaus berechtigt, nicht negativ als Bezeichnung einer unübersteigbaren Schranke, sondern positiv als Charakteristik der Erkenntnis. Erkennen geht das Innere des Menschen an; es steckt sozusagen ein Stück von ihm darin. Ob sie wahr ist? Dem unabhängigen Urbild gleich, ähnlich? Mit dieser Forderung erklärt Kant so wenig einen Sinn verbinden zu können wie mit der, daß die Empfindung des Roten mit der objektiven entsprechenden Eigenschaft des Zinnoberers Ähnlichkeit haben müsse. (Prol. 68.) Im Einzelnen hängt selbstverständlich die Wahrheit der Erkenntnis vom guten Beobachten und vom Eingliedern der Beobachtungen ab. Der allgemeine Charakter aller Erkenntnis, daß sie in Relation zu dem erkennenden Bewußtsein steht, (r 69/70 Anm.; r 609), kann ihren Wahrheitswert nicht schädigen. In den Vorstellungen als solchen liegt Wahrheit oder Irrtum nicht, sondern erst in dem Urteil über sie (Prol. § 13 Anm. III 69, r 69; Refl. I 41, M. A. d. N., Phän. 1. Anm.). Alle phänomenalen Aussagen sind wahr, wenn die Restriktion auf das Subjekt hinzugefügt wird (r 43; 52). Man muß den Grundgedanken Kants befreien von den bestimmteren Anwendungen und Zusätzen, die Kant ihm gegeben hat und die in ihrer Konsequenz diesen Grundgedanken selber wieder zerstören. Der allgemeine Gedanke besagt nur dies, daß das Sein uns nur in der Form der Erkenntnis zugänglich ist. Sein und Erkenntnis sind stets durch viele



Kluft voneinander geschieden und können nie zusammenfallen. Die Wirklichkeit erkennen heißt weder sie schaffen noch sich in sie verwandeln. In diesem allgemeinen Sinne bleibt die Wirklichkeit wie überhaupt jeder Gegenstand der Erkenntnis „transzendent“. Nur darf man diese Transzendenz nicht als eine neue metaphysische Realität verstehen, die zu der empirischen hinzukäme. Ebenso wenig darf man jene unüberbrückbare Kluft verstehen als eine Kluft innerhalb des Seins oder innerhalb der Erkenntnis, als trennte sie ein empirisches Sein von einem metaphysischen oder ein subjektives Erkenntnisbild von einer objektiven Seinsqualität.

Mit welcher Entschiedenheit und trotz alles störenden Beiwerks mit welcher Klarheit Kant diesen Gedanken geltend macht, zeigt sich auf Schritt und Tritt. So wendet er sich gegen die Aufstellung des Dinges an sich als eines begehrenswerten Zieles der Erkenntnis, das in seiner Unerreichbarkeit all unsere tatsächliche Erkenntnis herabdrücken und entwerten würde; und er verweist dem gegenüber auf das fruchtbare „Bathos der Erfahrung“ als das einzige Gebiet, auf welchem wir die Wirklichkeit fassen und erkennen können. Daß in unserem Erkennen zugleich ein schöpferisches Moment steckt, braucht deshalb doch nicht übersehen zu werden.

Kant hat jenen Hauptgedanken leider dadurch getrübt, daß er mit dieser Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich jene andere von Form und Stoff der Erfahrung zusammengebracht hat, und diese letztere wieder mit der Unterscheidung eines subjektiven und objektiven Faktors der Erkenntnis. In Wahrheit kann jene Verbindung des Objektiven und Subjektiven, wie Kant sie beschreibt, überhaupt nicht rückgängig gemacht und auseinandergenommen werden. Kant begeht hier einen doppelten Fehler. Einmal vermengt er die rationale Konstruktion von Raum und Zeit mit dem in der realen Wahrnehmung gegebenen Raum und der Zeit selber und subjektiviert infolgedessen mit jener auch diese. Andererseits begünstigt gerade die gröbere Auffassung von der metaphysischen Transzendenz und realen Kausalität der Dinge an sich die Auffassung der „Materie der Empfindung“ als einer gleichsam chaotischen formlosen Masse, die sich erst unter der Hand des Subjekts organisieren und zu bestimmtem Erkenntnisinhalt werde. Es ist aber deutlich, daß diese Funktion des Subjekts sich nur auf die allgemeine Form der Erkenntnis, nicht den konkreten Inhalt in seiner Differenziertheit bezieht. Das tritt bei Kant nur deswegen zurück, weil die

Frage nach dem Umfang und der Rolle der apriorischen Elemente das eigentliche Thema seiner Untersuchung bildet. Auch von hier aus wird deutlich, daß das Gegebensein und die Unableitbarkeit der „Materie der Empfindung“ ebenfalls nur einen wenngleich unzureichenden Ausdruck für denselben Gedanken darstellt, für den das „Affizieren“ des transzendenten Dinges an sich eine noch unzureichendere Formulierung war. Hier wie dort ist der eigentliche Sinn die ideale Abhängigkeit des bestimmten Erkenntnisgehaltes von der in der Erkenntnis erfaßten Wirklichkeit. So hebt Kant, wie auch Riehl mit Recht betont, oft hervor, daß der bestimmte Gehalt der Wahrnehmung sich auf keine Weise antizipieren lasse (vergl. r 165) und daß in dieser Beziehung die Forderung eines allgemeinen Wahrheitskriteriums ungereimt sei. (r 83.) Mag man noch so stark die Aktivität und das schöpferische Moment des Subjekts betonen, deshalb bleibt der besondere Inhalt der Erfahrung doch etwas fest Gegebenes und taucht gewissermaßen in seiner Gesamtheit in dies Medium ein.

Ich habe die paradoxen Ausdrücke, daß das Ding an sich bei Kant „qualitativ“ aufzufassen sei, daß es „formale“ Bedeutung habe und der Erfahrung „immanent“ gedacht werde, mit Absicht verwendet, um auf diesen oft übersehenen Tatbestand nachdrücklicher hinzuweisen. Das Ding an sich ist in der Erfahrung gegenwärtig als deren Wirklichkeit; in anderer Bedeutung freilich ist es „transzendent“, sofern es über das Bewußtsein des Erkennenden hinausliegt. Nur von hier aus werden die neuen und wertvollen Gedanken Kants sowie der ganze Zusammenhang seiner Erkenntnislehre begreiflich. Daß im übrigen auch Kant in den Fehler verfällt, an die Stelle der idealen Abhängigkeit der Erkenntnis von ihren Objekten eine reale zu setzen, bei welcher die Vorstellungen als Wirkungen einer äußeren Ursache erscheinen, ist bekannt genug. Ferner wendet Kant den Ausdruck „Ding an sich“ auch an auf die absoluten, transzendenten Objekte der gemeinen Metaphysik und Religion, auf Dinge, die ihrem Begriff nach über die Erfahrung hinaus liegen und darum nur Gegenstände einer hypothetischen, nicht-menschlichen Erkenntnis sein könnten\*). Von ganz anderer Art und Bedeutung ist aber die Rolle, welche

---

\*) Dieser Verwendung wird Vorschub geleistet dadurch, daß Kant dem „Ding an sich“ nicht das „Ding für uns“ oder die „Wirklichkeit für uns“ gegenüberstellt, sondern den Ausdruck „Erscheinung“ = Phänomenon = „Sinnenwesen“ benutzt, der dann den Gegensatz zum Noumenon = „Verstandeswesen“ nahelegt.

das Ding an sich nicht als hypothetischer Gegenstand einer hypothetischen Erkenntnis, sondern als das reale Substrat unserer tatsächlichen Erfahrung spielt.

Solange ich es mit der Erfahrung selber zu tun habe, taucht weder der Gedanke der Idealität der Erscheinungen auf noch der Korrelatbegriff des Dinges an sich. Im täglichen Leben wie in den positiven Wissenschaften nehmen wir mit Recht die Dinge so, wie sie uns gegeben sind, als objektiv und real. An sämtlichen Hauptstellen, wo Kant den Begriff seines „transzendentalen Idealismus“ entwickelt, fügt er hinzu, daß es sich dabei nur um die „kritische Erinnerung“ handle, die Erscheinungen nicht als etwas Absolutes zu betrachten, sondern als ein ideales Gebilde, an dessen Erzeugung das Subjekt selber Anteil habe. Im gewöhnlichen Leben aber und in der Praxis tue man recht, die äußeren Dinge so, wie wir sie kennen, als wirklich und selbstverständlich anzunehmen (r 45, 332 ff., 524 f., r<sup>1</sup> 330); sie haben empirische Realität. Was die kritische Besinnung lehrt, ist nicht dies, daß wir die Dinge idealisieren sollen, sondern daß wir das Erkenntnisgebilde, in dem wir die Dinge erfassen, als zugleich abhängig von uns und als schöpferisches Erzeugnis unseres Geistes anzusehen haben. Der „transzendente Idealismus“ will und kann nicht der Erfahrung Konkurrenz machen; er ist ein Urteil über die Gesamtheit der Erfahrung, das an den Einzelheiten nichts ändert. Nicht ein neues Gebiet von „Dingen an sich“ soll aufgetan werden jenseits des Bereichs der Erfahrung, sondern derselbe Tatbestand soll von zwei Seiten aus betrachtet werden. Die Kritik lehrt „das Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen“ (r XXVII); sie fordert, daß der „Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird“ (r 69); die Scheidung ist eine begriffliche, keine reale. Der Dualismus aber und die Transzendenz, die in der Tat bestehen bleiben, sind das Auseinanderfallen von Sein und Erkenntnis. Stehe ich in der konkreten Erfahrung darin und den Dingen gegenüber, so nehme ich sie selbstverständlich als real. Stelle ich mich aber in Gedanken außerhalb der bestimmten Einzelerfahrung auf einen Standpunkt, wo sowohl die zu erkennenden Dinge als auch die erkennenden Subjekte mir gegenüberstehen, so sehe ich, daß zwar beide einer Wirklichkeit angehören, daß aber die Art, wie beide in der Erfahrung gegeben sind, nicht absolut genommen werden darf. Dies Erkennen ist nicht ein empirisch gebundenes, auf die

konkreten Einzeldaten bezügliches, sondern das Entwerfen einer allgemeinen Theorie, in diesem Falle des kritischen, formalen Idealismus. Jenes ist der Standpunkt des täglichen Lebens und der Einzelwissenschaften, dieses der Philosophie. Der Gedanke des zugrundeliegenden „Dinges an sich“, das „ohne Zweifel zu tief verborgen“ liegt (r 334), verliert seine Fremdheit und mythologische Art, wenn man bedenkt, daß auch das erkennende Subjekt unter ihm begriffen ist. Seine Annahme soll und kann die Geschlossenheit der Erfahrung nicht stören, fällt vielmehr nur ein Urteil über die Gesamtheit der Erfahrung.

Und nun stellt sich, um einen kantischen Ausdruck aus anderem Zusammenhange auch hier anzuwenden, eine schwer zu vermeidende Täuschung ein, eine unvermeidliche Illusion, die es zu entlarven gilt.

Wenn man nämlich von der Wirklichkeit der materiellen Dinge und psychischen Vorgänge, zugleich aber von einem „Ding an sich“ redet, so verdoppelt man unwillkürlich das Sein, als gebe es ein ursprüngliches und ein abgeleitetes. Indes das Sein ist einfach und eindeutig; es kann nicht gesteigert oder doppelt gesetzt werden. Man begeht den Fehler, den Standpunkt des täglichen Lebens und den der Philosophie miteinander zu vermengen. Von jenem, der die äußeren Gegenstände unmittelbar als real nimmt, kommt man her und behält dessen Voraussetzung auch bei dem Übergang zu dem kritischen, philosophischen Standpunkt bei, ohne zu bedenken, daß hier eben jener Gedanke der Objektivität in dem Begriffe des „Dinges an sich“ zum Ausdruck kommt; daß das einheitliche Objekt der naiven Auffassung auf dem kritischen Standpunkt in „Ding an sich“ und „Erscheinung“ auseinanderfällt.

Ebenso wenn man erkennt, daß die besondere Qualität, in der wir die Dinge erkennen, mit unserem eigenen Ich unlöslich verknüpft und ein Erzeugnis der schöpferischen Tätigkeit unseres Geistes ist, so stellt sich gleich die Forderung ein, erkennen zu wollen, wie denn die objektive Wirklichkeit nun beschaffen sei nach Abzug dieses subjektiven Anteils; eine Forderung, die offenkundig unerfüllbar und sinnlos ist.

Auf diese falsche Frage werden nun nach verschiedenen Richtungen hin falsche Antworten gegeben. Zuerst gibt es die richtige Voraussetzung, daß uns nur die Erscheinungen bekannt sind. Daran knüpft man nun die falsche Folgerung, daß also



das „Ding an sich“ unbekannt, dunkel, geheimnisvoll sei; während in Wahrheit der produktive Charakter im Wesen aller Erkenntnis liegt und die Forderung eines völligen Zusammenfallens von Sein und Erkenntnis sinnlos ist. Daß man in anderer Beziehung auch von dem rezeptiven resp. dualistischen Charakter der Erkenntnis zu reden hat, widerspricht dem nicht. Die subjektive Form ist es, die wir in die Erfahrung hineinlegen; dem besonderen Gehalt nach aber hat alle Wissenschaft lediglich analytischen Charakter und ist an das Gegebene gebunden.

Weiter ist es durchaus richtig, den vernunftmäßigen, schöpferischen Charakter unserer Erkenntnis zu betonen, die mehr als ein bloßes totes Abspiegeln ist. Nun aber kommt die falsche Folgerung, daß die Wirklichkeit selber, da die Synthese aus dem erkennenden Subjekt stamme, folgerichtig als unlogisch, chaotisch, unvernünftig, ohne Synthese und Zusammenhang sein müsse.

Oder der sinnliche Charakter unserer Erkenntnis wird hervorgehoben, woraus dann der nichtsinnliche Charakter der Dinge selber gefolgert wird, als sei die Wirklichkeit zeitlos und unräumlich und werde nur in der sinnlichen Erfahrung so gewissermaßen ausgedehnt und auseinandergezogen.

Von dieser fehlerhaften Verdoppelung findet sich auch bei Kant noch ein Rest, wenn er von dem „Ding an sich“ sagt, es sei uns „ohne Zweifel zu tief verborgen“, „ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte“. (r 333 f.) Bei ihm stehen diese Begriffe aber so auf der äußersten Grenze, daß sie keinen Schaden anrichten und die positiven erkenntnistheoretischen Grundgedanken nicht trüben können. Der erkenntnistheoretische Optimismus und die Bejahung der empirischen Erkenntnis bildet den Grundzug der kantischen Lehre; vor einer Hypostasierung und positiven Bestimmung des Dinges an sich hütet er sich streng. Allen Versuchen synthetischer Konstruktion der Welt steht er gänzlich zurückhaltend gegenüber und bescheidet sich bewußt mit einer Philosophie des Gegebenen. Er nimmt die differenzierte mannigfaltige Welt einfach als gegeben hin, ohne das principium individuationis mit Schopenhauer erst in Raum und Zeit zu erblicken. Er macht selbst keinen Versuch, die innere und äußere Erfahrung, Psychisches und Physisches auseinander abzuleiten und nimmt beide Gebiete empirisch in ihrer Verschiedenheit einfach als gegeben hin.

Jenen verfehlten Versuchen gegenüber gilt es zu begreifen, daß

weder das Verdoppeln des Seins noch des Erkenntnisbildes einen Sinn hat. Vielmehr handelt es sich um etwas Einmaliges und Einzigartiges. Die Tatsache und Möglichkeit der Erkenntnis ist so sehr ein Letztes, daß alle Versuche des Zerlegens und Erklärens sie nicht auflösen und begreiflich machen können, sondern im Gegenteil nur Schwierigkeiten schaffen. Erkenntnis ist als solche stets etwas Ideales, ein Gelten, kein Sein. In ihm erlebt der Geist nicht minder wie im praktischen Handeln seine schöpferische Tätigkeit und ist gleichwohl in der Besonderheit des Einzelnen von der vorgefundenen Wirklichkeit bestimmt. Alles Reden von einer hypothetischen nichtmenschlichen oder nichtsinnlichen Erkenntnisart, wie alles Bezugnehmen auf eine über die empirisch gegebene noch hinausliegende hypothetische metaphysische Wirklichkeit kann am Ende ernstlich doch nichts anderes bedeuten als eine Charakterisierung der uns allein möglichen Erkenntnis resp. der uns gegebenen Wirklichkeit in ihrer Eigenart.

---

4.

### Der Begriff „Erscheinung“ in der neueren Philosophie.

Der Begriff „Erscheinung“ ist unter den in der Philosophie meist gebrauchten Ausdrücken wie Natur, Subjekt, Wahrheit usw. wohl derjenige, bei dessen Verwendung am meisten Unklarheit und Verwirrung herrschen. Das Wort „Erscheinung“ ist durch seine Verwendung in ganz verschiedenen Systemen geschichtlich stark belastet. Die Irrtümer und Verwirrungen bei diesem wie bei ähnlichen Ausdrücken entspringen vor allem daraus, daß ihr Inhalt als allzubekannt und allgemein geläufig angesehen wird. Man hält sich an das Wort und beachtet nicht, daß unversehens und unbemerkt unter der Hand sich eine neue Bedeutung einschleicht.

Kant hat den zumal in der antiken Philosophie vielgebrauchten Ausdruck von der Leibniz-Wolffschen Schule übernommen, wo die Körper „*phaenomena bene fundata*“ sind, objektive Erscheinungen einer geistigen Welt von Monaden.

Kant selber hat aber diesen Begriff ganz anders gewandt. Er verzichtet durchaus auf eine positive Bestimmung der erscheinenden Dinge selber und denkt nicht daran, die Wirklichkeit idealistisch

in geistige Wesen aufzulösen. Er läßt den Dingen ihre volle Wirklichkeit und behauptet nur, daß wir diese Wirklichkeit nur unter gewissen Formen zu erkennen vermögen; und dies subjektive Bild der Dinge, wie es in unserer Erkenntnis vorliegt, bezeichnet er als die Erscheinung. Der Begriff der Erscheinung trägt bei Kant also Leibniz gegenüber einen ausgeprägt subjektiven Charakter. (Vergl. S. 13 Anm.)

Für die Verwendung des Begriffs in neuerer Zeit, zumal bei den Neukantianern, ist es bezeichnend, daß er selbständig genommen wird und ohne Beziehung auf den Korrelatbegriff des „Dinges an sich“, welche bei Kant selber durchaus grundlegend ist. Da man nämlich mit der gröberen transzendenten Ding-an-sich-Auffassung Kants nichts anfangen kann, so verwirft man den Begriff überhaupt oder läßt ihn allenfalls wie F. A. Lange und H. Cohen als Grenzbegriff gelten. Man hält sich bei Kant an die allgemeine psychologische Bestimmung des Begriffs, die der Philosoph zu Beginn der transzendentalen Ästhetik (r 34) gibt, Erscheinung sei „der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung“. Da nun nach der transzendentalen Logik der Begriff des Objekts erst durch die begriffliche Arbeit der Kategorien aufgebaut wird, so tritt dieser Begriff des Objekts an die Stelle des realen Dinges an sich. Auf diese Weise glaubt man einerseits die Schwierigkeiten des Realismus zu vermeiden und andererseits durch Betonung des logischen, begrifflichen Moments doch dem materialen, psychologischen Idealismus zu entgehen.

Daß dieser Versuch ebensowenig den Grundgedanken Kants entspricht, als er sachlich gelungen erscheint, ist eine Hauptthese dieser Arbeit. Der Begriff der „Erscheinung“ verliert ohne den Korrelatbegriff des „Dinges an sich“ durchaus Sinn und Berechtigung; ihm ist die Doppelbeziehung zu dem Ich wie den Dingen wesentlich. Mit vollem Recht erklärt Kant mehrfach, es sei absurd, Erscheinungen anzunehmen ohne etwas, das in ihnen erscheine (r XXVI—XXVII); und mit Unrecht hat man von jener Ansicht aus Kant vorgeworfen, er habe sich lediglich durch das Wort Erscheinung täuschen und zu dieser Annahme verführen lassen. Umgekehrt wäre es bei jener Auffassung ehrlicher und konsequenter, den Ausdruck „Erscheinung“ aufzugeben, wie es Liebmann in der Tat vorschlägt. Vergl. darüber Vaihinger, Kommentar zur Kr. d. r. V. II, S. 359: „Diejenigen Kantianer, welche den Begriff des Dinges an sich als widerspruchsvoll erkennen und verwerfen, mußten

naturgemäß auch den Korrelatbegriff der „Erscheinung“ verwerfen und vermeiden. Diese lobenswerte Konsequenz haben indessen nur wenige zu ziehen den Mut gehabt. Am schneidigsten geschah dies seitens Liebmann, K. u. d. Epigonen, S. 27: „Kant nennt die in Raum und Zeit gegebene Mannigfaltigkeit von Datis der inneren und äußeren Erfahrung: Erscheinung. — Wie kommt er darauf? Was berechtigt ihn dazu? Die Welt darf und muß sich diesen Titel verbitten, denn sie wird durch ihn ihrer Dignität, der ihr zugestandenen empirischen Realität, d. i. Wirklichkeit, verlustig. In dem Titel: Erscheinung würde offenbar das liegen, daß etwas vorausgesetzt werden solle, was erscheint.“

Der Unterschied dieses neukantischen Erscheinungsbegriffs von dem kantischen entspricht dem der beiden Grundmotive der kantischen Erkenntnislehre, dem allgemeinen Bewußtseinsphänomenalismus einerseits, nach welchem das im Bewußtsein Gegebene im Unterschied von den Dingen selber als Erscheinung bezeichnet wird, der Gegenüberstellung von Form und Stoff der Erkenntnis andererseits, nach der das formlos sinnlich Gegebene vor der Bearbeitung durch den Intellekt, gewissermaßen das Rohmaterial der Erkenntnis, Erscheinung genannt wird. Nur kann im System Kants die Unterscheidung von Form und Stoff der Erkenntnis, die ganz auf dem Gebiete der Erkenntnispsychologie liegt, auf keine Weise für die Unterscheidung der idealen Erkenntnis von den realen Dingen eingesetzt werden; beide Motive vertragen und ergänzen sich vielmehr.

Vaihinger unterscheidet bei Kant eine Verwendung des Ausdrucks Erscheinung in „neutraler“ und eine in „prägnanter“ Bedeutung; nach der ersteren ist Erscheinung „der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung“, nach der letzteren der Gegensatz zum „Ding an sich“, von Kant selber als „transzendentaler Begriff der Erscheinung“ bezeichnet. Zu der ersteren Bedeutung bemerkt Vaihinger (Comm. II, 35): „Diese Definition ist in Ansehung gerade dieser Hauptfrage noch ganz neutral, sie ist rein psychologisch, und läßt es noch ganz unentschieden, welchen erkenntnistheoretischen Wert denn nun dieser „Gegenstand einer empirischen Anschauung“ haben solle, — ob wir in ihm den Gegenstand selbst ergreifen, wie er wirklich ist, ob nur ein, wenn auch treues, Abbild desselben, ob überhaupt kein Bild, sondern eine ganz heterogene Wirkung desselben in uns usf.“ „Auch die neuere philosophische Sprache bedient sich



des Ausdrucks „Erscheinung“ in diesem neutralen Sinne mit Vorliebe; sie spricht von den physischen und psychischen „Erscheinungen“, ohne damit weiter sagen zu wollen, als was Kant hier als „Gegenstand der empirischen Anschauung“ bezeichnet.“ (A. a. O.)

Nimmt man der „Erscheinung“ das Korrelat, das „Ding an sich“, so wird unausweichlich die „Erscheinung“ selbständig, und man hat nun die Wahl, sich auf Seite des Subjekts oder Objekts, des Psychischen oder Physischen zu schlagen. Auf der einen Seite nimmt man Erscheinungen als äußere materielle Dinge im Sinne des objektiven Realismus, was durch den geläufigen Ausdruck „Naturerscheinungen“ begünstigt wird; auf der anderen Seite faßt man die Erscheinungen als psychisches Geschehen auf und bezeichnet mit diesem Ausdruck alle psychischen Inhalte im Gegensatz zum Physischen. Oder endlich man bezeichnet als Erscheinungen letzte neutrale „Elemente“, die sowohl das Psychische wie das Materielle in sich schließen und mehr oder weniger nach der einen oder anderen Seite hin gedeutet werden können. Sind Materialismus und Spiritualismus sonst Gegensätze, so fließen sie hier ineinander über; die äußersten Gegensätze berühren sich resp. gehen ineinander über. Von diesem Gesichtspunkt aus gehören die mannigfachen Bildungen und Nuancen des modernen Positivismus, so sehr sie sich in Einzelheiten und allgemeiner Stimmung der Betrachtung unterscheiden mögen, eng zusammen, der „Correlativismus“ von Laas, die „immanente Philosophie“ von Schuppe, von Schubert-Soldern, Rehmke u. a. der „Empiriokritizismus“ von Avenarius, der „Psychomonismus“ und Empfindungsmonismus von Verworn und Mach usf. Auf diese allgemeinen „Bewußtseinsdaten“ werden nun Bestimmungen angewandt, welche man sonst nur entweder dem Psychischen oder dem Physischen beizulegen pflegte, und der abgeschliffene Ausdruck „Erscheinung“ begünstigt es, daß Voraussetzungen beibehalten werden, die eigentlich nur einem von dem eigenen ganz verschiedenen Standpunkte angehören\*).

\*) Mit Recht spottet Stumpf (Zur Einteilung der Wissenschaften, Abh. d. Berl. Akad. d. Wissensch. von 1906, S. 18 f.) über den nutzlosen Pleonasmus und vermeintlichen Tiefsinn der Ausdrucksweise, allen Gegenständen des Denkens in gleicher Weise den Index „Gedachtes“ anzuhängen. Man möchte die Vorteile des Idealismus und Realismus verbinden und bestimmt den Idealismus daher so harmlos und farblos wie möglich, entleert und entwertet ihn aber am Ende völlig. Ebenso wie dem Begriff der „Erscheinung“, der

Weiter verbindet sich im täglichen Leben mit dem Begriff der „Erscheinung“ oft die Bedeutung des Bekannten, Offenbarten, Gegebenen, im Unterschied von einem Unbekannten, Verborgenen, das nicht gegeben ist und von einer unkritischen Auffassung, wie Comte sie als die zweite, metaphysische Erkenntnisstufe beschreibt, als die unsichtbare Ursache des Gegebenen angenommen resp. erdichtet wird. Die Erscheinungen sind Wirkungen, Äußerungen oder Symptome einer unbekanntes „Ursache“ oder eines „Wesens“. Und nun erscheint es selbstverständlich, auch hier die alte Regel anzuwenden, daß man nicht, um Bekanntes zu erklären, zu Unbekanntem, zu verborgenen Kräften oder Vermögen seine Zuflucht nehmen darf, sondern vielmehr bei dem Gegebenen stehen zu bleiben hat.

Eine Einteilung und Übersicht über die verschiedenen Verwendungen von „Erscheinung“ erhält man am besten durch die Anwendung der beiden sich kreuzenden Unterscheidungen, einmal, ob man „Erscheinung“ in seiner Korrelation zum „Ding an sich“ nimmt oder einfach und selbständig, sodann ob man den Begriff erkenntnistheoretisch faßt oder seinsphilosophisch, metaphysisch. Nimmt man die Korrelation erkenntnistheoretisch, so erhält man den Bewußtseinsphänomenalismus Kants, der die Erscheinungen als ideale Erkenntnisgebilde auffassen lehrt, in denen wir die Dinge selber fassen. Nimmt man den einfachen Begriff Erscheinung erkenntnistheoretisch, so erhält man die in den neukantischen Richtungen verbreitete Bedeutung von dem der Anschauung gegebenen Erkenntnismaterial, vor seiner Formung und Bearbeitung durch den Verstand. Die Tätigkeit der Wissenschaft ist „Objektivierung der Erscheinungen“. Es handelt sich dann nur um eine Charakteristik der verschiedenen Formen resp. Stufen der Erkenntnis. Man treibt, ohne dies freilich immer selbst zugeben zu wollen, lediglich Erkenntnispsychologie.

Auf der anderen Seite steht die metaphysische, seinsphilosophische Fassung des Begriffs. Nimmt man hier die Beziehung zum Ding an sich, so ergibt sich ein doppeltes Sein, ein wahres,

---

hier schließlich ein Name für „objektiver Gegenstand“ wird, geht es dem Begriff des „Bewußtseins überhaupt“, der dem psychischen Gebiet entnommen ist, aber so sublimiert wird, daß er nicht mehr die mindeste Beziehung zum Physischen hat, sondern nur allgemein „Gesetzlichkeit“ oder „Zusammenhang“ bedeutet. Damit soll nicht die Möglichkeit eines berechtigten und vernünftigen Gebrauchs dieses Begriffes bestritten werden.



ursprüngliches, und ein sekundäres, abgeleitetes. Diese Auffassung verbindet sich gern mit religiösen und christlichen resp. platonischen Vorstellungen von der Eitelkeit und Vergänglichkeit der sichtbaren Welt im Gegensatz zu der Unvergänglichkeit des Überirdischen und Ewigen. Auch der statische Monismus und Pantheismus, der zwar theoretisch von großer Armut und Unklarheit ist, aber auf gefühlsmäßig idealistisch und religiös veranlagte Gemüter eine ungeheure Anziehungskraft ausübt, gehört hierher. Er sieht in aller Vielheit die letzte Einheit, in aller Veränderung das Unveränderliche, in allem Zeitlichen das Ewige. Das Werden und die Mannigfaltigkeit der Dinge sind nur Schein, die Zeit ist nur eine trübende, verhüllende Wolke. Irrtümlich hat man auch Kants Lehre so ausgelegt. Ist nämlich nach Kant die Materie Erscheinung, so überträgt man die kompaktere Vorstellung der materiellen Welt auf den Erscheinungsbegriff, anstatt umgekehrt die Vorstellung des Materiellen idealistisch aufzulösen. So ergibt sich jener wunderliche Begriff von Erscheinung, mit dem man die Vorstellung eines Seins verbindet, eine sogenannte „objektive Erscheinung“, d. h. ein sekundäres, abhängiges Sein, sei es, daß es kausal von dem „Ding an sich“ abgeleitet wird oder daß es als Manifestation und äußere Darstellung eines inneren „Wesens“ der Dinge gilt. Dies Innere selbst, das Wesen ist verborgen; wir halten uns an seine Erscheinung, die materielle, sinnliche Welt, an den „farbigen Abglanz“, den „Schleier der Maya“. „Solche deutliche Erkenntnis und ruhige, besonnene Darstellung dieser traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt ist eigentlich die Basis der ganzen kantischen Philosophie, ist ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienst.“ In diesem Urteil spricht Schopenhauer (Kritik der kantischen Philosophie, Ausg. v. Griesebach, Bd. I, S. 537) diese Auffassung aus, die er in bekannten Religionen und Philosophien, vor allem aber in der Lehre Kants wiederfindet; doch muß hinzugefügt werden, daß andere Stellen bei Schopenhauer eine Auslegung verlangen, die dem genuinen Sinne der kantischen Lehre weit näher steht. Das Verfehlt jener metaphysischen Fassung des Gegensatzes von Erscheinung und Ding an sich liegt nämlich darin, daß innerhalb des Seins eine Spaltung vorgenommen wird. Der Begriff des Seins ist in Wirklichkeit aber eindeutig und kann weder gesteigert noch vermindert werden. Es kann nicht etwas in höherem Grade „sein“ als ein anderes, ebenso wie eine Aussage, bei der

es sich um Wahrheit handelt, nur entweder wahr oder nicht wahr, dagegen nicht mehr oder weniger wahr sein kann als eine andere.

Läßt man aber das metaphysische Substrat weg, weil man die erkenntnistheoretische Unfruchtbarkeit dieser, wenngleich gefühlsvollen Mystik durchschaut, so kommt man bei dem einfachen Erscheinungsbegriff an, der nun selbständig ist und entweder, die Rolle des „Dinges an sich“ übernehmend, objektiv und materiell, oder in Anlehnung an den subjektiven Charakter des früheren, auf das „Ding an sich“ bezüglichen Erscheinungsbegriffs als psychisches Sein bestimmt werden kann. Daneben steht die schon erwähnte „neutrale“ Auffassung des Positivismus (vergl. S. 25), sowie die monistische Erkenntnislehre Wundts, welche hinter den Gegensatz von Physischem und Psychischem, Objekt und Subjekt zurückzugehen sucht. Nimmt man die selbständigen Erscheinungen als materielle Wirklichkeit, so langt man beim naiven Realismus an. Der Kreislauf ist zurückgelegt; man steht wieder da, wo Kant angefangen hatte. Die Sinnendinge sind das Reale; ob man sie noch „Erscheinungen“ tauft oder nicht, ist gleichgültig und ändert nichts an ihrem Charakter. Endlich bleibt noch der Weg, die selbständigen Erscheinungen metaphysisch nach der idealen Seite zu nehmen, also als psychische Vorstellungsrealität. Dies ist der Standpunkt der Leibnizschen Monadologie, der auch vielfach von Kantianern unter entsprechender Umdeutung der kantischen Ausdrücke vertreten worden ist. Für Kant selber war besonders die metaphysische, idealistische Verflüchtigung der materiellen Welt das Anstößige an dieser Lehre; ja selbst der „skeptische Idealismus“, die Ungewißheit über die Realität der Außendinge, erschien ihm als ein „Skandal der Philosophie“. Es ist daher ein kräftiges Mißverstehen, wenn man gemeint hat, Kant habe diesen skeptischen, methodischen Idealismus vom Standpunkte des materialen metaphysischen Idealismus aus bestritten. Der letztere steht ihm vielmehr noch weit ferner. Er behauptete vielmehr auf Grund eines erkenntnistheoretischen Idealismus einen metaphysischen Realismus.

Eine besondere Stellung nimmt W. Wundt ein. Er verwirft Kants Erscheinungsbegriff von verschiedenen Seiten aus. Einmal nimmt er ihn als eine Art Sein, eine „Art relativer Wirklichkeit“ (Syst.<sup>3</sup> I, 91, 260) und insofern als eine Halbheit, einen Versuch, dem konsequenten Subjektivismus auszuweichen; andererseits findet er den Begriff des „Dinges an sich“ widersprechend und damit auch den

Korrelatbegriff „Erscheinung“ unhaltbar. Dennoch hält er den letzteren fest und gibt ihm ein neues Korrelat, nämlich die Wirklichkeit, wie sie sich nach der Berichtigung der Wahrnehmungs-erkenntnis durch die wissenschaftliche Bearbeitung herausstelle. „Der wahre Gegensatz zu der Erscheinung ist daher nicht ein für uns für immer unerkennbar bleibendes „Ding an sich“, sondern die Wirklichkeit, auf deren Erkenntnis alle Bearbeitung unserer unmittelbaren Erfahrung gerichtet ist.“ (Phil. Stud. VII, 45.) „Diese Vertauschung des wahren Gegensatzes „Erscheinung und Wirklichkeit“ mit dem falschen „Erscheinung und Ding an sich“ halte ich für einen der schwersten Fehler der kantischen Philosophie.“ (A a. O. 46.) Diese Verwerfung des Dinges an sich sowohl in jenem Sinne, in welchem es seinem Inhalt nach schon bestimmt ist (als Seele, Gott usf.) und seinem Begriff nach das Gebiet der Erfahrung überschreitet, als auch in der unklaren und fehlerhaften Wendung eines richtigen Grundgedankens, der Vorstellung nämlich, daß ein hinter der Erfahrung liegendes Etwas die reale Ursache der Erscheinungen sei, ist in der Tat berechtigt und notwendig. Dagegen ist der eigentlich positive Sinn des Dinges an sich und seiner Beziehung zu den Erscheinungen ein anderer. Das Ding an sich ist die „Wirklichkeit“, die wir in dem idealen, daseinsfreien Gebilde der Erscheinungen fassen. Es ist zwar dem Bewußtsein „transzendent“, aber der Erfahrung „immanent“. In dem transzendere zu ihm besteht alle Erkenntnis. Wundt nimmt Erscheinung also einerseits in erkenntnispsychologischem Sinne, als eine primitive Erkenntnisstufe im Gegensatz zu einer entwickelteren; andererseits bedeutet bei ihm das unmittelbar Gegebene doch mehr als bloß etwas Psychisches; es liegt über den Gegensatz von Objekt und Subjekt hinaus, wie ja auch die wissenschaftliche Erkenntnis bei ihm auf ein reales Objekt geht. Aber diese Mittelstellung, diese eigenartige Synthese von Realismus und Idealismus, die Wundt postuliert, ist doch äußerst unbestimmt und kaum vollziehbar. Der eigentliche Grund dafür ist die Verkennung des Verhältnisses von Erkenntnis und Sein. Es war der große grundsätzliche Fehler, die ideale, erkenntnistheoretische Beziehung mit einer realen, metaphysischen zu verwechseln, wenn einerseits Locke einen realen Einfluß der Dinge auf das Subjekt lehrt, andererseits Leibniz ein metaphysisches Sein der Vorstellung in der Monade annimmt, oder wenn endlich Lotze die Erkenntnis unter den Allgemeinbegriff der realen Wechselwirkung bringt. (Log. v. 1874, S. 513 f.) Es ist im

Grunde der gleiche Fehler bei Wundt, das Verkennen der unaufhebbaren, in der Erkenntnis aber stets überschritten werdenden Kluft von Sein und erkennendem Bewußtsein. Man meint das „transzendere“ vermeiden und alles auf einer Ebene haben zu müssen. Dabei aber wird der dualistische Charakter aller Erkenntnis verkannt und der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt mit dem metaphysischen verwechselt.

## 5.

### **Der seinsphilosophische Realismus Kants im Gegensatz zum Neukantianismus.**

Der erkenntnistheoretische Idealismus ist bei Kant die Voraussetzung, das Komplement zu einem seinsphilosophischen Realismus. Der Idealismus der Kritik d. r. V. unterbaut den Realismus des positiven Systems, zu dem die Kritik die Vorarbeit leisten sollte. Überall da, wo es sich um das System, um das positive Weltbild Kants handelt, in Naturphilosophie wie Ethik, tritt der seinsphilosophische Realismus hervor. Die Wiederaufnahme und Weiterführung der kantischen Gedanken in der neueren Zeit sucht dagegen auch das positive Weltbild vom Idealismus aus zu entwerfen. Diesen von kantischen Anregungen ausgehenden Versuchen soll im folgenden noch Kants eigene realistische Auffassung gegenübergestellt werden, soweit es zur deutlicheren Charakteristik der kantischen Position dienen kann.

Das Realitätsproblem findet für die konkrete Einzelerfahrung schon in der bloß hypothetischen Charakteristik der Gesamtsphäre seine Lösung. Hier liegt nämlich das vollgültige Realitätskriterium einerseits in der empirischen Anschauung, andererseits in der Einbettung der einzelnen Impressionen in einen allumfassenden Zusammenhang. Eins hält sich am anderen, begründet sich durch die Relation.

Es ist aber deutlich, daß diese Lösung nicht für das Ganze gelten kann.

Wenn also Kant die seinsphilosophische These vertritt, daß wir es in den Erscheinungen mit der Wirklichkeit selber zu tun haben, so muß er für diese Überzeugung eine andere Gewißheits-



quelle haben. In der Tat führt er dafür die Kriterien empirischer Realität auch nicht an. Es wäre auch sinnlos. Sowie ich das Ding an sich nicht formal, sondern material denke und als konkrete Einzelerfahrung vorzustellen unternehme, begehe ich die metaphysische Subreption, die falsche Hypostasierung. Wollte ich mich aber der Realität durch Beweise und Schlüsse versichern, so müßte ich mich doch an irgend einer Stelle auf konkrete Erfahrung stützen und hätte letztlich nur an dieser Erfahrung den einzigen Gewißheitsquell. Jede empirische Anschauung zeigt nur einzelne, bestimmte Dinge resp. Geschehnisse. Die allgemeine Affirmation der Realität überhaupt darf man weder erfahren noch beweisen wollen.

Kants seinsphilosophischer Realismus besteht in der ohne jeden Beweis oder Beweisversuch hingestellten und nie bezweifelten Voraussetzung, daß wir es im theoretischen Erkennen wie im praktischen Leben mit einer aller subjektiven Willkür überlegenen und entnommenen Wirklichkeit zu tun haben, die nicht im Allergeringsten von unserer Erkenntnis abhängig ist und deren Annahme in ihrer Sicherheit gar nicht davon berührt werden kann, daß wir sie in Form und Qualität der Erscheinung vorstellen. Das Letztere ist unsere Sache, unser Glück oder Unglück, geht aber die Wirklichkeit selber nichts an. Fragt man nach einem Gewißheitsquell für diese Überzeugung, so läßt sich nichts anderes angeben als ein letztes unmittelbares Vertrauen, das wir im täglichen Leben wie in der Wissenschaft der Erfahrung entgegenbringen\*).

---

\*) Es ist das Verdienst von W. Wundt, das Unnatürliche und Verkehrte jenes allgemeinen Zweifels und Mißtrauens aufgezeigt zu haben, die in der neueren Erkenntnistheorie seit Descartes eine so beherrschende Rolle gespielt und Unzähligen als besonders tiefsinnige Weisheit gegolten haben. Mit Recht hebt Wundt hervor, der umgekehrte Weg sei der richtige. „Nicht objektive Realität zu schaffen aus Elementen, die selbst solche noch nicht enthalten, sondern objektive Realität zu bewahren, wo sie vorhanden, über ihre Existenz zu entscheiden, wo sie dem Zweifel ausgesetzt ist, dies ist die wahre und die allein lösbare Aufgabe der Erkenntniswissenschaft. Die alte Regel: aus nichts wird nichts, behält auch hier ihre Geltung.“ (Syst.<sup>3</sup>1, 91/2). Von der lediglich subjektiven Vorstellung aus kann man auf keine Weise zur Wirklichkeit selber hinübergelangen. Man faßt den Gedanken der Objektivität von vornherein oder nie. Wundt bemerkt, daß auch die positiven Wissenschaften ihre Erfolge der Befolgung der entgegengesetzten Methode verdanken, und weist besonders auf die Naturwissenschaft hin. (A. a. O. 93/4). Mit gleichem Recht kann man die Geschichtswissenschaft anführen. Der Historiker würde mit der Methode des prinzipiellen Zweifels nicht weit kommen.



Daß Kant der Sache nach diese Gewißheitsquelle hat, obwohl er nicht ausdrücklich darüber redet, ist nicht zu bestreiten und wird indirekt auch durch die spätere Geschichte seiner Philosophie bestätigt. Es ist oft gesehen und hervorgehoben worden, daß Kant bei der Affirmierung der Realität überhaupt, des Dinges an sich, einen von der empirischen Beglaubigung ganz getrennten Weg geht.

Wo dies nicht anerkannt wurde, erschien Kants Lehre als ein Positivismus, dem allein das als real gilt, was sich in bestimmter Einzelerfahrung erleben läßt. Wo es aber anerkannt wurde, da strich man das Ding an sich fort und suchte in einem „kritischen Idealismus“ das Realitätsproblem auf das der Objektivität der Einzelerfahrung zu reduzieren. Obgleich diese Richtungen an Kant anknüpfen, ergibt sich bei ihnen beiden doch ein völlig anderes Gesamtbild der Welt als bei Kant. Gemeinsam ist jenen beiden Richtungen, deren Spielarten und Variationen hier außer Betracht bleiben dürfen, die „monistische“ Tendenz, das Erkennen von dem ihm anhaftenden dualistisch rezeptiven Charakter zu befreien und es zu einem spontanen, produktiven Lebensprozeß des Subjekts zu machen, wobei freilich das Subjekt sehr verschieden bestimmt wird. Nicht gelte es, ein festes, fertiges, gegebenes Sein rezeptiv zu erfassen, sondern diese vermeintlich transzendente Beziehung sei in Wahrheit nur eine immanente Funktion des Geistes. Von dieser Grundlage aus kann man nun entweder das Ich in die objektive Welt hineinziehen und das Denken als kosmischen Prozeß verstehen (Immanenzphilosophie und Positivismus des „Als Ob“), oder umgekehrt die Erkenntnis in ein spontanes Denken überführen und das unabhängige Sein bestreiten, wie es bei der Marburger und in verwandter Weise bei der Heidelberger Kantschule, zumal Rickert,<sup>6</sup> geschieht. Überall ist das Hauptargument die Unzulänglichkeit der „Abbildtheorie“; aber in der Polemik gegen diese unhaltbare Theorie verfällt man in das entgegengesetzte Extrem. Erkenntnis ist nie als lediglich spontaner Prozeß zu begreifen, sondern in allgemeinstem Sinne stets rezeptiv. Sie steht und fällt mit diesem Charakter. Bezieht sich eine Erkenntnis auf einen Satz oder einen idealen Tatbestand, so ist die Übereinstimmung mit diesem, bezieht sie sich auf Wirklichkeit, sei es ein Geschehen oder ein Ding, so ist die Angemessenheit zu dieser für ihre Wahrheit konstitutiv. Darf man diese Determination durch die objektive Wirklichkeit auch nicht als Verdoppeln oder Abspiegeln,

objektive Wirklichkeit auch nicht als Verdoppeln oder Abspiegeln, als Gleichheit oder Ähnlichkeit fassen, der Tatbestand der Abhängigkeit ist durch dies Argument nicht zu erschüttern; es beweist nur, daß Erkenntnis komplizierter ist, als die naive Auffassung annimmt. Eben Kant ist es gewesen, der in der positiven Fassung des Erscheinungsbegriffs und der immanenten Fassung des Ding-an-sich-Begriffs die Bekämpfung der primitiven Abbildtheorie mit der Wahrung des Rezeptivitätscharakters der Erkenntnis verknüpft hat.

Bei der positivistischen Form dieser monistischen Erkenntnis-Auffassung wird die Rezeptivität durch die Spontaneität des empirischen Subjekts abgelöst. Dadurch aber wird aller objektive unabhängige Wahrheitswert vernichtet; alle Erkenntnis ist nur Lebensäußerung und Lebenshilfsmittel empirischer Individuen. Indem dabei einerseits diese Individuen ohne weiteres als real angenommen werden, andererseits aber auch eine objektive Realität, die eben in der Erkenntnis des Subjekts „umgeformt“ werden soll, wird der Begriff der Objektivität versteckterweise eingeführt und jeder Diskussion entzogen. So bei Vaihinger und z. T. bei Riehl. Wird aber streng alle „Introjektion“ vermieden, so wird der Begriff der Erkenntnis und des Bewußtseins aufgehoben; man kann nur beim Faktischen stehen bleiben, es gibt keine Begründung, kein Verständnis, keine Vernunft. Wollte man sich aber darauf berufen, daß Objektivität ja zugestandenermaßen nur ein Gedanke, also nichts Reales sei, so wäre zu entgegnen, daß der allgemeine Charakter des Gedankeseins zwar zuzugeben ist, aber nichts über Geltung und Wahrheitswert entscheiden kann. Das ist eben das dogmatische Vorurteil des Positivismus, daß Gedanken nur Äußerungen empirischer Individuen und nur relativ auf sie gültig seien. Es ist der Nerv der Kr. d. r. V., daß hier dem Positivismus Humes gegenüber durch die „transzendente Deduktion“ die Realität des Nichterfahrbaren, der idealen Vernunftform begründet wird. Würde ich alles, was sich nicht als konkrete Einzelerfahrung erleben läßt, für lediglich subjektiv erklären, so würde ich auch die Einzelerfahrungen verlieren. Allen Einzelerfahrungen liegt „die“ Erfahrung zugrunde, geht ihr vorher, macht sie möglich. „Erfahrung ist die Idee, welche diese durchgängige Zusammenstimmung präsumiert.“ Op. posth., A. M. XXI 598 Anm. Mit der Form würde ich auch den Gehalt verlieren.

Wenn in dem letzten Absatz in wesentlicher Beziehung die Argumente des sogen. „kritischen Idealismus“ gegen den

Positivismus vertreten wurden, so ist doch ein wichtiger Unterschied nicht zu übersehen. Diese idealistische Richtung ersetzt zwar das empirische Subjekt durch ein ideales, entfernt sich aber durch die Leugnung des Rezeptivitätscharakters der Erkenntnis ebenfalls weit vom kantischen Realismus. Wenn Kant die immanente Konstruktion des allgemeinen Ding- oder Objektbegriffs als bestimmte Normalität des Vorstellens bzw. Erkennens erklärt\*), so denkt er nicht daran, hierdurch den Begriff des objektiven Seins zu beseitigen. Vielmehr gehört beides zueinander: Das Ziel der immanenten Konstruktion ist eben dies, innerhalb der Erkenntnis und auf Grund der bestimmten Wahrnehmungsdaten in der je entsprechenden Form den allgemeinen Begriff unabhängiger Wirklichkeit zu erreichen, dieser antizipierten Forderung gerecht zu werden. Nicht als sollte jenseits der Erfahrung noch ein Sein angesetzt werden, zu dem nur eine Art prästablierter Harmonie oder Parallelismus würde hinüberführen können, sondern die immanente Konstruktion bezieht sich eben auf das in der Erfahrung gegebene Sein. Indem in der Erkenntnis einerseits die bestimmten Empfindungsdaten, andererseits die allgemeine Gesetzmäßigkeit mich leiten, erreiche ich den Begriff der unabhängigen Wirklichkeit, der weder durch Normalität oder Empfindung je einzeln, noch durch ihre Verbindung zu konkreter Erkenntnis ersetzt werden kann. Niemals kann die Charakteristik der Erkenntnis, sei es ihrer logischen Seite, ihrer Normalität nach, sei es ihrem Empfindungscharakter nach, seinsphilosophisch in dem Sinne verwertet werden, daß dadurch die Voraussetzung einer letzten unabhängigen und für alle Erkenntnis resp. ihre Wahrheit konstitutiven Wirklichkeit erschüttert werden könnte\*\*).

Das „Bewußtsein überhaupt“ hat bei Kant einen sehr verschiedenen Sinn von der Verwendung etwa bei Rickert. Dort

---

\*) r 236: „Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser notwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Objekt.“ Oder S. 242: Die eigenartige „Dignität“, welche die Vorstellungen durch „die Beziehung auf den Gegenstand“ erhalten, besteht darin, daß sie einer Regel unterworfen werden.

\*\*) Es scheint hier ein ähnliches Mißverständnis vorzuliegen wie bei den Debatten darüber, ob die Erkenntnistheorie der faktischen Erfahrung und Psychologie zugrunde liege oder umgekehrt. Mit Negationen kann man nicht anfangen; eine Kritik kann sich stets nur auf einen positiven Bestand beziehen. Erfahrung und Kritik liegen einander gegenseitig zugrunde; nur ist dies Zugrundeliegen durchaus verschiedener Art, wie die einfachste Überlegung zeigt. Man kann nicht beide hypostasieren und dann zu Konkurrenten machen.



bezeichnet es ein einzelnes Moment an der konkreten, realen menschlichen Erkenntnis, nämlich das Moment der Notwendigkeit; hier dagegen wird es zu dem einzigen Quell der Erkenntnis und in seiner Isolierung so verfestigt, daß es an die konkrete Empfindung nicht heranreichen kann. Die allgemeine „Transzendenz des Sollens“ kann aber die verlorene Rezeptivität nicht ersetzen. Wenn Rickert (Kantstud. XIV, 179 f.) Kant gegenüber geltend macht, daß selbst in dem scheinbar irrationalsten Begriff der „Tatsache“ dasselbe Problem der Form stecke wie in jeder anderen Erkenntnis und nach Kant im Begriff der „Erfahrung“, so ist selbstverständlich dies richtig, daß ich nicht über irgend ein Sein urteilen kann, ehe ich überhaupt urteile. Insofern ist alles Sein in Logik eingebettet; auch das elementarste muß kategorial im Urteil erzeugt werden. Sollte es aber erlaubt sein, deshalb das Sein zu etwas lediglich Idealem zu machen? M. E. liegt hier eine probatio plus vor. (Vergl. unten.)

In ähnlicher Weise wird bei der Marburger Kantschule die Rezeptivität der Erkenntnis durch die Spontaneität des Denkens ersetzt; der „Idealismus“ dieses Denkens bezieht sich freilich nicht auf ein reales denkendes Subjekt, sondern auf den sachlichen, logischen Zusammenhang überhaupt. Cassirer\*) polemisiert gegen den Begriff des unabhängigen Seins, da mit ihm die Abbildtheorie und mit dieser die Abstraktionstheorie des Begriffs zusammenhänge. In Wirklichkeit handle es sich bei der Erkenntnis um eine produktive logische Funktion, und die Erfahrung sei ein beweglicher, nie abgeschlossener Prozeß, in dem die als objektiv geltenden Elemente stets nur relativ konstant seien.

In dieser Anwendung des Entwicklungsgedankens liegt allerdings ein für alle Erkenntnistheorie ungemein wichtiges und wertvolles Moment, das erst in der Gegenwart zu vollem Bewußtsein zu kommen scheint. Wir dürfen nie die Sinnendinge und ihre Beziehungen in der jeweils empirisch gegebenen Qualität verabsolutieren, das Weltbild nie als fertig ansehen, gleich als ob die Wirklichkeit etwas Starres, gleichsam Gefrorenes oder Versteinertes wäre, und unsere Erkenntnis das Abbild davon. Die Wissenschaft ist nie am Ende und läßt stets Raum für neue Einsichten und Entwicklungen. Unser Weltbild wird bestimmt und in gewissem Sinne erzeugt durch eine beständige, immer neue Produktivität des

\*) Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910, Kap. VI, S. 359 ff.; Kantstud. XIV, 95 ff.

Geistes, der mit selbsterdachten Prinzipien an das Gegebene herantritt und es deutet. Die Vernunft darf sich nicht, wie Kant in der Vorrede zur 2. Aufl. d. Kr. d. r. V. sagt, von der Natur „allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen“, ihr nicht gegenüberreten „in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt“. (r XIII.) Vergeblich hofft der „Naturalist der reinen Vernunft“ „die Größe und die Weite des Mondes sicherer nach dem Augenmaße, als durch mathematische Umschweife bestimmen“ zu können. (r 883.)

So bedeutsam und wertvoll aber auch diese Anerkennung des Produktivitätscharakters der Erkenntnis und in Verbindung damit des Prozeßcharakters der Erfahrung ist, so kann dennoch durch keine idealistische Konstruktion der Erkenntnis der seinsphilosophische Realismus erschüttert werden. Diese Annahme ist eine Überspannung des Prinzips. Es ist nicht richtig, daß die gegenüberstehende Auffassung versteckterweise doch die alte Abbildtheorie einschließe. Vielmehr, wenn auch Erkenntnis und Sein nicht als im Verhältnis von Kopie und Original stehend aufgefaßt werden, so kann trotzdem das Sein, die Wirklichkeit selber, als maßgebend für die Wahrheit der Erkenntnis angesehen werden. Und in der Tat läßt sich diese Beziehung nur mit dem Begriff der Wahrheit selber aufheben. Über das Sein selber, ob es als starr oder als sich entwickelnd gedacht werde, ist damit nichts präjudiziert. Auch wenn ich, um bei jenem Bilde zu bleiben, die Natur als „bestellter Richter“ befrage, so kommt es doch auf ihre Antwort an. Der Substanzbegriff im allgemeinsten Sinne will nicht den jeweils erreichten Stand der Naturerkenntnis festnageln, nicht die Sinnendinge und Verhältnisse in ihrer augenblicklich faßbaren Qualität verabsolutieren oder gar alles, selbst die Objekte von Begriffen wie Seele oder Gott, zu etwas Dinglichem, gleichsam Materiellem machen, sondern er bedeutet nur die Anerkennung einer „Wirklichkeit“, oder, wenn bei der Formulierung auf die entgegenstehende Behauptung des seinsphilosophischen Idealismus Rücksicht genommen wird, eines „unabhängigen Seins“\*).

\*) Kants Protest gegen die Perfektibilität der „Metaphysik“ resp. der Kategorientafel (r<sup>1</sup> 10 u. a.), sein „Alles oder nichts“ hat doch den berechtigten Sinn, daß der allgemeine Begriff der Objektivität selber nicht in den Prozeß hineingezogen werden kann. V. Kraft (Weltbegriff und Erkenntnisbegriff, Leipz. 1912, S. 178/9) stellt den Substanzbegriff in allgemeinstem Sinne



Dagegen hat Cassirer m. E. in der Behandlung des Realitätsproblems recht sowohl da, wo er gegen die Metaphysik eines transzendenten, über die Erfahrung hinausliegenden Seins polemisiert, als auch da (S. u. F., 391 ff.), wo er die Versuche, von der Grundlage einer Monadologie bezw. Bewußtseinsimmanenz aus auf Umwegen dennoch zu einem Realismus vorzudringen, als vergeblich zu erweisen sucht. Man kommt zum Sein von vornherein und ganz, oder nie.

Auf Kants Begriff des „Dinges an sich“ legt auch B. Bauch Gewicht. Er bemerkt mit Recht, es sei darin mehr enthalten, als durch den billigen Hinweis auf das Widersprechende eines transzendenten, die Erscheinungen hervorbringenden Dinges getroffen werde, nämlich das „Gegeben“-Sein. (I. Kant, Sammlung Göschen 1911, S. 111.) Kants „Ding an sich“ sei der bestimmende Grund dafür, „daß wir gerade dieses Mannigfaltige zu diesem Gegenstande, jenes Mannigfaltige zu jenem Gegenstande kategorial und anschaulich synthetisch verknüpfen und in eine bestimmte Erscheinung zusammenfassen“. (Ebenda S. 109.) Bauch wendet sich mit Entschiedenheit gegen die Auffassung Cohens, das Ding an sich sei lediglich „Grenzbegriff“, „Aufgabe“, „Idee“. Noch entschiedener aber wendet er sich gegen den „Realismus“, den er schlechthin als „Dogmatismus“ bezeichnet. Wie er aber den Realismus versteht, geht aus folgenden Ausdrücken hervor. Er bekämpft die „Hypostasierung“ des „transzendental-logischen Einheitsgrundes der bestimmten Erscheinung“ — diesen Einheitsgrund sieht er in dem „Ding an sich“ — zu einer „dogmatisch existenten Realität“. (I. Kant, Leipzig 1917, S. IX.) Was er ablehnt, ist „die Unabhängigkeit einer starren und toten Existenz von allem Verstande überhaupt“ (S. 268), ist das „absolute“ Ding, „das als einfaches Factum brutum aller Erkenntnisgesetzlichkeit in absoluter Realität gegenüberstünde“. (S. 269.)

Daß ein Realismus in dieser von Bauch charakterisierten Form „Dogmatismus“ ist und sich nicht verteidigen läßt, wird man gern zugeben. Kann aber wohl die Unmöglichkeit, von der Erkenntnis aus ein erkenntnisfremdes und aller kategorialen Formung

---

zusammen mit dem des Gesetzes und erblickt in diesen beiden die beiden elementarsten Begriffe, durch welche das Gegebene vom Geiste als unabhängiges objektives Sein gedeutet und verstanden wird. Er sieht in den bewußtseinsimmanenten Fassungen des Substanzbegriffs unberechtigte Umdeutungen. Vergl. ib. S. 178, 180, 182.

entzogenes Ding zu konstruieren, dagegen sprechen, daß wir in den uns bekannten Erscheinungen, die psychologisch natürlich unsere Vorstellungen sind, eine Wirklichkeit erfassen? Oder ist der Gedanke etwas Absurdes, daß es eine Wirklichkeit gibt, die nicht darnach fragt, ob sie erkannt wird oder nicht? Unsere Erkenntnis kann mancherlei zum „Gegenstand“ haben, Wirkliches und Unwirkliches, Tatbestände und ideale Wahrheiten; in jedem Falle hat die Erkenntnis ihr „Objekt“, aber nicht in jedem Falle ist dies „Objekt“ etwas „objektiv“ Wirkliches. (Vergl. auch die Diskussion zwischen Bauch und Messer, Kantstud. XX, 65–116, 299–304, wo trotz des an sich anerkennenswerten Bestrebens zu wechselseitiger Verständigung die sachliche Differenz m. E. doch nicht beseitigt ist.) Es geht in der Tat nicht an, den „Realismus“ in Bauch und Bogen als „Dogmatismus“ zu bezeichnen und damit zu verwerfen. Insbesondere wird man Kant und seinem Begriff des „Dinges an sich“ durch eine Umdeutung der Art, wie Bauch sie vornimmt, nicht gerecht. Bauch steht hier Fichte nahe, sowohl in dem, was er an dem Begriff „Ding an sich“ verwirft, als auch in dem, was er anerkennt; denn trotz der Ablehnung des „toten“ Dinges spielt das Ding an sich in dem Sinne, wie Bauch es faßt, bei Fichte bekanntlich, wenngleich unter anderem Namen, eine wichtige Rolle. Schopenhauer, der von Fichte ausgegangen ist, hebt ebenfalls jenes Moment des irrationalen Gegebenseins, der individuellen Bestimmtheit der Einzelercheinung hervor; er sieht hierin im Gegensatz zu Bauch aber gerade einen Beweis für Kants Realismus. „Da jene apriorischen Formen allen Dingen, als Erscheinungen, ohne Unterschied zukommen, indem sie von unserm Intellekt ausgehn; die Dinge dabei aber doch sehr bedeutende Unterschiede aufweisen; so ist das, was diese Unterschiede, also die spezifische Verschiedenheit der Dinge, bestimmt, das Ding an sich selbst.“ (Par. u. Paral., Recl. Bd. IV, S. 112.)

A. Riehl, der diese Stelle aus Schopenhauer anführt, betont ebenfalls dies Moment des bestimmten Gegebenseins der besonderen Einzelercheinung und findet wie Bauch, daß es in Kants Begriff des „Dinges an sich“ zum Ausdruck komme. Trotz dieser Gemeinsamkeit aber ist der Unterschied der Gesamtauffassung beider bedeutend und unüberbrückbar; denn Riehl nimmt das Ding an sich nicht wie Bauch in übertragenem, sondern in striktem Sinne. „Das Ding, oder besser, die Dinge an sich sind „die bestimmenden Gründe“ der Erscheinungen, — die Gründe der

Besonderung der Vorstellungsformen, daher wirklich, wie diese Besonderung selbst.“ (Der philos. Kritizismus I<sup>2</sup>, S. 398.) Ist Bauch geneigt, den Realismus überhaupt für Dogmatismus zu halten, so meint Riehl umgekehrt: „Mit der Aufhebung der Dinge selbst und damit der empirisch gegebenen Verhältnisse ihrer Erscheinungen lenkte die Philosophie nach Kant zum Dogmatismus zurück.“ (A. a. O. I<sup>2</sup>, 407.) Riehl erklärt den Realismus auch nicht nur für die historisch genuin kantische Lehre, sondern für ein bleibendes Kernstück der kritischen Philosophie. In beidem hat er m. E. durchaus recht. „Die Wirklichkeit der Dinge, unabhängig von unserem Anschauen und Denken, ist die Voraussetzung, unter welcher allein die Erkenntnis ein Problem ist.“ (I<sup>2</sup>, 371/2.) Es bildet das Dasein der Dinge, „und zwar im striktesten Sinne des Wortes, also die vom Bewußtsein unabhängige, dem Bewußtsein und seinen Erscheinungen zugrunde liegende Existenz von Dingen, die notwendige Voraussetzung für den kritischen Idealismus, mit welcher derselbe steht und fällt.“ (I<sup>2</sup>, 395.) Besonders in dem grundlegenden Kapitel „Kontroversen über die Methode der Vernunftkritik“ (I<sup>2</sup>, 380 ff.) weist Riehl in verdienstlicher Weise zwei verbreitete Mißdeutungen Kants ab, einmal das „psychologische Vorurteil“, wonach man das Apriori für „angeboren“ hält und Kants sorgfältige Unterscheidung zwischen dem zeitlichen „Anfangen“ und logischen „Entspringen“ (r 1) der Erkenntnis nicht beachtet, und das „idealistische Vorurteil“, welches Kants Idealismus statt auf die Erkenntnis auf die Dinge selber bezieht. Mit der Grundtendenz dieser Arbeit berührt sich Riehl ferner in den beiden wichtigen Punkten, einmal, daß er die Verdopplung der Objekte ablehnt und dem Sein nach die Dinge innerhalb der Erfahrung findet; sodann, daß er die Erkenntnisbedeutung der bestimmten Wahrnehmung hervorhebt. „Die Unterscheidung der Dinge selbst von ihren Erscheinungen gehört zur Kritik der sinnlichen Erkenntnis, eine Verdopplung der Objekte ist damit nicht gemeint. Die Kritik lehrt vielmehr das nämliche Objekt in zweierlei Bedeutung zu nehmen: als Erscheinung in seinem Verhältnis zur Beschaffenheit und Form der sinnlichen Anschauung, und als Ding an sich selbst, abgesehen von diesem Verhältnis.“ (I<sup>2</sup>, 406.) Die „Wahrnehmung“ endlich tritt in Kants Darstellung nur aus dem Grunde stark in den Hintergrund, weil seine Hauptabsicht und sein Hauptaugenmerk darauf gerichtet ist, die in der Erfahrung enthaltenen apriorischen Elemente aufzusuchen; deshalb



bleibt er sich doch bewußt, daß der bestimmte Gehalt der Erfahrung nach Form wie Inhalt nur in der Wahrnehmung gegeben ist und daß die besonderen Erscheinungen und Gesetze sich keineswegs aus den allgemeinen ableiten lassen. (r 165, 263, 794 u. o.)

Bedenklich aber und auch einander gegenseitig widersprechend scheinen mir zwei Wendungen, welche Riehl dann in der Ausführung dem Realismus gibt. Beide finden sich, soweit ich sehe, nur in der älteren Auflage des Hauptwerkes, vor allem in Band II v. J. 1879 und 1887 und stimmen nicht zu den gesunden Grundgedanken der Neubearbeitung des I. Bandes v. J. 1908. Auf der einen Seite nämlich nimmt Riehl in unkritischer Weise eine Art prästablierter Harmonie zwischen Sein und Denken an, indem er die formalen Erkenntniselemente für „Grenzbegriffe“ zwischen Erscheinung und Wirklichkeit erklärt; auf der anderen Seite nähert er sich der Vernunftauffassung des modernen Positivismus und Pragmatismus, welcher Vernunft und Gedanke nur als subjektiven Besitz resp. Lebensäußerung sinnlich konkreter Individuen gelten läßt und letztlich allein das Sinnlich-Materielle als wirklich ansieht. In ersterer Beziehung setzt er sich in Gegensatz zu Kants „kopernikanischer“ Wendung und idealistischem Erscheinungsbegriff; in letzterer Beziehung zu dem Apriorismus, den Kant selber mit aller Energie dem Positivismus Humes gegenüber verteidigt hat und der in der Gegenwart insbesondere von der Marburger und Heidelberger Kantschule als wertvolles Erbe Kants bewahrt worden ist.

Nach Riehl kommt nämlich die unabhängige Realität nicht nur in der konkreten Bestimmtheit der Einzelercheinung zum Ausdruck, sondern auch in den Grundbegriffen, in denen nach Kants „kopernikanischer“ Wendung der Verstand der „Natur“ ihr Gesetz gibt und die Einzelercheinungen durch die Synthese des „transzendentalen Bewußtseins“ zusammenschließt. Kant hatte die eigentümliche Dignität und Erkenntnisgeltung dieser Begriffe nur durch ihren Ursprung aus der Spontaneität des Subjekts erklären können, wie er andererseits die „Natur“, für die sie gelten, als „bloße Vorstellung“, als das ideale Erkenntnisbild erkannte, in dem wir die Realität erfassen. Kant ist weit entfernt, diese Begriffe ohne weiteres für die Realität selber geltend zu machen, denn das ergäbe ja den „Idealismus“. Riehl will nun aber, ohne „Idealist“ zu werden, diese Begriffe doch geradeswegs für die Wirklichkeit in Anspruch nehmen. Sie sind ihm „Grenzbegriffe zwischen Erscheinung und Wirklichkeit“; im

Gegensatz zu den bestimmten Anschauungen „befähigt gerade der formale Charakter der Erkenntnisbegriffe dieselben, die Verhältnisse der Wirklichkeit selbst abzubilden“. (II, I, 22.) „Die Einheit des Bewußtseins hat zu ihrer objektiv-realen Gegenseite die Einheit der Wirklichkeit; alles Wirkliche gehört zu einem einzigen Sein. Die Berechtigung zu dieser Auffassung läßt sich im allgemeinen beweisen, wenn wir einfach Kants transzendente Deduktion der Einheitsbegriffe der Erfahrung objektiv wenden.“ (II, I, 23.) „Wir behaupten demnach die Kongruenz der logischen Formen der Erscheinung mit den einfachen Verhältnissen der Realität; wir behaupten die Erkennbarkeit der Grenzverhältnisse der Dinge und Phänomene des Bewußtseins und finden gerade in diesen im Grenzfalle vollkommen strengen und adäquaten Begriffen den allgemeinen Gehalt des Wissens.“ (II, I, 24.) Zur Erklärung dieser unbegreiflichen „Übereinstimmung der von uns unabhängigen Realität mit den Postulaten des Erkennens“ (II, I, 218) weist Riehl hin auf die Wesensverwandtschaft des Bewußtseins als eines „Naturvorgangs“ und somit eines „Seins“ mit dem zu erkennenden Sein. Das Bedenkliche einer solchen Argumentation liegt auf der Hand. Riehl sagt: „Das Bewußtsein ist der Prozeß, in welchen alle wirklichen Vorgänge, die uns erscheinen, also Gegenstände unseres Erkennens sind, eingegangen sein müssen; aber sie könnten in ihn nicht eingegangen sein, wenn nicht die Form des Bewußtseinsprozesses mit der Form der wirklichen Vorgänge im wesentlichen zusammenfielen. Das Bewußtsein ist ein Sein, das als solches die wesentlichen Grundzüge der Existenz überhaupt an sich tragen muß.“ (II, I, 24.) „Wäre nun nichts in den Verhältnissen der wirklichen Objekte, was mit der Form des Verstandes zusammentreffen würde, so wäre der Verstand nicht anwendbar auf die Natur . . . Allein das Denken ist selbst ein Naturvorgang, ein wirkliches Geschehen, in welches für uns mit subjektiver Notwendigkeit alle andere uns zugängliche Wirklichkeit eingehen muß.“ (II, I, 221.) Schon hier zeigt sich die Überleitung zu pragmatistischen Gedankengängen, wonach die Erkenntnisbedeutung des Bewußtseins und sein Charakter als Naturprozeß nicht auseinandergehalten werden. So erklärt Riehl auch die eine Erscheinungsgruppe für doppelt abhängig. „Ich nehme also an, daß das Bewußtsein selbst eine Erscheinung sei und zugleich der Träger aus ihm abgeleiteten Erscheinungen“, welche letztere, „um ihre doppelte Abhängigkeit zu bezeichnen“, „Funktionen von Funktionen“ heißen sollen. (II, I, 18.) Jene Lehre von



den „Grenzbegriffen“ verleitet Riehl zu einer objektivistischen Interpretation ganz zweifellos subjektivistisch und idealistisch gemeinter Ausführungen Kants. So sagt Kant (r<sup>1</sup>, 116 ff.), das empirische Gesetz der Vergesellschaftung unserer Vorstellungen setze voraus, „daß die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen seien“, denn sonst „würde unsere empirische Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen Gemäßes zu tun bekommen, also, wie ein totes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Innern des Gemüts verborgen bleiben“. Kant schließt daraus, es müsse etwas geben, „was selbst diese Reproduktion der Erscheinungen möglich macht, dadurch, daß es der Grund a priori einer notwendigen synthetischen Einheit derselben ist. Hierauf aber kommt man bald, wenn man sich besinnt, daß Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern das bloße Spiel unserer Vorstellungen sind, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen.“ Es ist also „eine reine transzendente Synthesis“ anzunehmen, die der Möglichkeit aller Erfahrung und damit jener empirischen Synthesis zugrunde liegt. Riehl nimmt dagegen „Erscheinung“ hier in objektivem Sinne und folgert aus der ersten, einleitenden Hälfte des kantischen Gedankenganges, die Regelmäßigkeit dieser Erscheinungen sei nach Kant etwas objektiv Gegebenes, von uns Vorgefundenes; also genau das Entgegengesetzte, als was Kant sagt. Riehl hat das berechtigte Streben, den Formelementen ihren Platz in der unabhängigen Realität, der „Natur“ in objektivem Sinne, zu sichern und sie nicht mit Kant völlig ins Subjekt zurückfallen zu lassen. Auf das Verfehlt jener kantischen Gleichsetzung der Gegensätze materialformal und objektiv-subjektiv und auf das Berechtigte von Riehls Kritik wird noch einzugehen sein. Es kann aber von dem Standpunkt des allgemeinen kantischen Bewußtseinsphänomenalismus, der zugleich ein seinsphilosophischer Realismus ist und in der kantischen Fassung von Riehl selber mit großem Nachdruck vertreten wird, die Realität der Form und Synthese nur indirekt zur Geltung kommen, nicht aber wie in Riehls Theorie der „Grenzbegriffe“ direkt und unvermittelt. Man kann nur sagen: In den formalen Elementen kommt nicht minder wie in den materialen der bestimmte Charakter der unabhängigen Wirklichkeit zum Ausdruck; diese wie jene aber haben wir nur in der Qualität der Erscheinung.

Die andere Wendung, welche Riehl dem Realismus gibt, ist die zu einer materialistischen oder vonseiten der Erkenntnis aus

gesehen positivistischen Auffassung. Daß das Bewußtsein physiologisch eine Lebenserscheinung sei, auf Gedeih und Verderb an das Nervensystem geknüpft, in Schlaf, Ohnmacht, Tod unterbrochen bzw. ausgelöscht, führt Riehl gegen den Idealismus an als Beweis dafür, „daß es keine Realität an sich selber sei, sondern von an sich realen Bedingungen abhängt“. (II, I, 10.) Diese Bedingungen bestehen vor allem in der „Integrität des Nervensystems“. Zwar erklärt Riehl im Anschluß an Kant (r<sup>1</sup>, 320 f.), daß weder „Materialismus“ und „gemeiner Realismus“ noch „Spiritualismus“ und „Idealismus“ im Rechte seien. Das Bewußtsein könne ebensowenig von der Materie abgeleitet werden, wie umgekehrt das Ich etwas sei ohne das ihm von außen her gelieferte Material der Vorstellungen. Die Erscheinungen des inneren und äußeren Sinnes sind gleichwertig, wechselseitig aufeinander angewiesen und gehören „zu einer Gesamtheit des Wirklichen“ (II, I, 18), wie denn auch ein gemeinsames metaphysisches Substrat beiden zugrunde liegt. In der Ausführung aber wird einseitig die Realität des Materiellen hervorgehoben. Von Spinozas beiden Attributen sei „nur das eine: die Ausdehnung oder körperliche Natur ein in sich vollständiger Ausdruck der Wirklichkeit“. (II, II, 198.) Die kritische Auffassung könne „die mechanische Naturbetrachtung, ohne eines ihrer Ergebnisse anzuzweifeln, in sich aufnehmen“. (II, II, 205.) Wenn Schopenhauer und gelegentlich auch Kant von Gedanken „bloß in eurem Gehirn“ redet, so hebt Riehl hervor, daß das transzendente Bewußtsein eine bloße Abstraktion sei und wirklich „nur als Gedanke“ im empirischen Bewußtsein. Dies ist recht verstanden gewiß richtig, kann aber noch nach der positiven oder negativen Seite gedeutet werden. Wenn Riehl bei Hegel „die Selbstüberhebung des menschlichen Denkens, dieser kleinen Bewegung im Gehirn“ (II, II, 106) tadelt, so erinnert das an Nietzsche, wenn er zu Beginn der Abhandlung „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ die Fabel erzählt von dem weltentlegenen Gestirn, „auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden“; womit angedeutet werden soll, „wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt“. Wenn Riehl zuerst die transzendente Geltung von der psychologischen Entstehung und Existenz unabhängig machte, so dreht sich hier das Verhältnis um, und zwar in besonders grellem Gegensatz zu der Lehre von den „Grenzbegriffen“, welche die objektive Wirklichkeit „abbilden“ sollen.

Das „Gelten“ bezieht sich im Sinne des Pragmatismus auf eine bestimmte Gruppe konkreter Individuen. Folgerichtig müßte Riehl auf allen Gebieten zu Vaihingers Als-Ob-Philosophie kommen, der er auf theoretischem Gebiete nur mit Einschränkung, auf praktischem dagegen in der Lehre von den „praktischen Idealbegriffen“ mit ausgesprochener Deutlichkeit nahesteht. „Normen oder praktische Idealbegriffe erheben nicht so sehr auf Wahrheit als auf Zweckmäßigkeit und Verbindlichkeit Anspruch. Sie sind nicht wahr, sie werden wahr gemacht dadurch, daß wir an sie glauben und nach ihnen handeln.“ (II, II, 19.) Riehl wendet sich beständig gegen das Recht der Metaphysik, aber er faßt sie nur in dem engen und veralteten Sinne einer „Wissenschaft übersinnlicher Dinge“. (II, I, 4.) Versteht man dagegen unter Metaphysik letzte positive Annahmen über die Wirklichkeit, so ist Riehl selber in ausgesprochener Weise Metaphysiker. Da er zwischen dem entschiedenen Positivismus und der Hypostasierungsmetaphysik keine andere Möglichkeit mehr sieht, kommt er am Ende zu einer Art von naivem Realismus\*). Und nun ist die Bahn frei für die unbeschränkte Anwendung der mechanistischen Naturbetrachtung, die doch nur auf unberechtigter Verallgemeinerung einer in der exakten Naturforschung wertvollen Methode beruht. Mit dieser quantitativen Naturauffassung sind dann die unausweichlichen Folgerungen und Rückwirkungen für die Erkenntnisauffassung gegeben, der „negative Phänomenalismus“, das transzendente, von außen her einwirkende Ding an sich, die Zurückführung der Kausalität auf Identität, endlich die idealistische Auflösung des Zweckbegriffs. Daß diese Theorien sich bei Kant auch finden, ist nicht zu bestreiten. (Vgl. unten, Vaihingers Philosophie des Als-Ob und J. Kremer, Preisschrift über das Theodizeeproblem bei Kant und Schiller, Berlin 1909.) Es sind aber sekundäre Nebenprodukte, welche die großen Grundgedanken, die Vernunftbegründung von Wissenschaft und Religion sowie den positiven erkenntnistheoretischen Idealismus stören und kreuzen. Nur der objektive „Realismus“ der Vernunftformen vermag Wissenschaft wie Moral zu begründen und kritisch zu rechtfertigen, und zwar dadurch, daß diese Formen als ihre immanenten, tragenden Grundlagen aufgewiesen werden. Der positivistische „Nominalismus“ dagegen, der das Reale auf keine Weise in

\*) Darauf, daß auch Vaihingers Fiktionslehre eine Realität an sich voraussetzen muß, von welcher eben das Denken auf dem Umweg der Fiktionen abweicht, ist schon mehrfach aufmerksam gemacht worden.



Vernunftelementen und Ideen sehen kann, sondern nur in den konkreten empirischen Individuen und ihren Lebensäußerungen, vermag für die Anwendung jener Grundbegriffe keine kritische Deduktion beizubringen; vielmehr müssen ihm letztlich sämtliche idealen Werte auf dem Gebiete der Wissenschaft wie Religion als lediglich subjektive Postulate und als praktisch nützliche Hilfsmittel empirischer Individuen erscheinen.

Endlich erscheint es geboten, auf den „Kritischen Realismus“ W. Wundts einzugehen, der ebenfalls, wenngleich in durchaus selbständiger und originaler Weise, an Kant anknüpft und unter den neueren Fortführungen kantischer Gedanken eine besonders hervorragende Stellung einnimmt. Wundts Kritik wendet sich gegen zwei Punkte, die aber beide in Beziehung zueinander stehen, nämlich Kants Apriorismus und Realismus. In beider Punkten erkennt Wundt Kants bedeutende Fortschritte gegenüber früheren Lösungsversuchen an, in beiden aber will er Kants Werk fortsetzen und über ihn hinausgehen. Das leitende Motiv ist dies, man müsse die Erkenntnis als ein lebendiges Ganzes nehmen und alle später nötig erscheinenden Unterscheidungen stets auf dies ursprünglich Gegebene zurückbeziehen. Man muß vom Anfang der Erkenntnis ausgehen, nicht vom Ende; sonst hat man die Teile in der Hand, das lebendige Band aber fehlt. Kant verstößt gegen diesen Grundsatz sowohl bei seinem Apriorismus wie bei seinem Realismus. Er zerreißt die einheitliche Erkenntnis in Form und Stoff, das einheitliche „Vorstellungsobjekt“ in Objekt und Vorstellung. So erhält er starre, mit der Natur des Subjekts gegebene Erkenntnisformen und entsprechend eine völlig formlose und rohe „Materie der Empfindung“. So erhält er auf der einen Seite ein unvorstellbares Objekt, ein aller Erkenntnis unzugängliches „Ding an sich“, auf der anderen Seite eine objektlose Vorstellung, die keiner Wirklichkeitserkenntnis fähig ist. Beide Fehler hängen miteinander zusammen. Der starre Apriorismus ist „eine notwendige Folge der kopernikanischen Umkehrung des Standpunktes der alten Metaphysik“ (System der Philosophie <sup>3</sup>I, 133), daß Kant die Gegenstände sich nach unserer Erkenntnis richten läßt, nicht umgekehrt. Was sonst als konstante Merkmale der Gegenstände galt, wird nun zu subjektiven Erkenntnisformen. So erscheinen die Dinge nicht mehr als ursprünglich real gegeben, sondern als Erzeugnis jener subjektiven Erkenntnisformen. Diese völlige Umkehrung des wirklichen Tatbestandes ist der grundsätzliche Fehler



der Reflexionspsychologie, „späte Erzeugnisse logischer Zerlegung in ein ursprünglich Gegebenes umzuwandeln“. (A. a. O. 80.) Bei Kant ergibt sich auf der einen Seite „als empirischer Stoff die reine Empfindung, wie sie nach Abzug aller begrifflichen Bestimmungen und nach Abzug sogar der ihr zukommenden Raum- und Zeitform zu denken ist“, auf der andern Seite „die abstraktesten Begriffe, zu denen die fortschreitende logische Zerlegung der Wahrnehmung schließlich führt“. Kant nimmt diese letzten Ergebnisse gleich zu Anfang vorweg, „um nun alle Erkenntnis in ein Zusammenwirken jener Endprodukte logischer Zerlegung umzuwandeln“. (A. a. O. 206f.) Daher läßt sich auch umgekehrt sagen: Die Folge dieses starren Apriorismus ist die „Verflüchtigung des Gegebenen zu einer Erscheinungswelt, aus der nie zu dem eigentlichen Sein der Dinge vorgedrungen werden kann“. (A. a. O. 134.)

Diese Kritik enthält wichtige Wahrheitsmomente. In der Tat ist das Aufsuchen der Motive, welche zur Unterscheidung von Form und Stoff der Erkenntnis sowie der einzelnen Formen führen, von großem Belang für die Beurteilung ihrer Erkenntnisgeltung. Kants Apriorismus hat etwas Starres und Unbeholfenes, während bei Wundt alles in Fluß geraten und der Zusammenhang mit dem lebendigen Ganzen entschiedener gewahrt ist. Ebenso ist die Polemik gegen das transzendente „Ding an sich“ berechtigt. Man darf nicht den Charakter des Objektseins, der allen unseren Vorstellungen zukommt, zu einem neuen metaphysischen Objekt verdichten, das unserer Erkenntnis völlig unzugänglich wäre. Und umgekehrt läßt sich von der entwerteten Vorstellung aus nie ein Weg zum Sein zurückfinden. Mit Recht verurteilt Wundt es, „daß man das wirkliche Verhältnis in sein Gegenteil umkehrt mit der Behauptung, jedes Vorstellungsobjekt sei an und für sich nur Vorstellung, zum Objekt werde es erst, wenn sich Merkmale nachweisen lassen, die dazu nötigen, ihm einen objektiven Wert beizulegen“. Wundt trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er die Vergeblichkeit all jener mühevollen idealistischen Versuche aufzeigt, von der bloß subjektiven Vorstellung aus zum Objekt hinüber zu gelangen. Merkmale der verlangten Art sind überhaupt nie aufzufinden. „Diese Versuche sind von vornherein zur Ohnmacht verurteilt. Die zerstörte Wirklichkeit läßt sich mit Hilfe des bloßen Denkens nicht wieder herstellen.“ (A. a. O. 91.)

Diese Kritik Wundts trifft nun aber Kants Lehre nur zum Teil, und zwar zum größeren Teil nur die gröbere Fassung, die

zu den wertvollen Grundgedanken und Ergebnissen des kantischen Denkens selber in Widerspruch steht. Es kann hier nicht die Aufgabe sein, in eine erschöpfende Kritik jener ungemein bestechenden und fruchtbaren Konzeptionen Wundts einzutreten, die mit Meisterhand ausgeführt sind. Über Wundts Verhältnis zu Kant ist sehr verschieden geurteilt worden; er selber hat es z. T. erheblich positiver aufgefaßt, als von Anhängern Kants zugestanden wurde. Gelegentlich bemerkt er auch, daß die von ihm kritisierte Auffassung Kants weder die einzig mögliche noch auch die sei, welche dem Gedanken ihres Urhebers völlig entsprechen dürfte. „Die Ansichten eines tiefen und originalen Denkers reichen stets über die nächstliegenden Interpretationen hinaus.“ (Syst. 1, S. 97.) M. E. tritt bei Wundt der Gegensatz zu Kant stärker hervor, als es sachlich berechtigt ist. Vieles von dem, was Wundt in vermeintlichem Gegensatz zu Kant zur Begründung seines Realismus anführt, entspricht genau der Auffassung Kants und wird in der vorliegenden Arbeit in Gegensatz zu den idealistischen Ausdeutungen Kants als der tiefere und durchaus genuine Grundgedanke der kantischen Erkenntnislehre aufgewiesen. Der an sich verständliche Eifer bei der Verfolgung und Ausgestaltung seiner eigenen Gedanken hat Wundt mehrfach zu dem Fehler verleitet, dem selbständige Denker bei der Beurteilung fremder Auffassungen so oft erliegen: Er sieht Kants Lehre ganz im Zusammenhang seiner eigenen Fragestellung und preßt sie in die eigenen Formulierungen gewaltsam hinein, sodaß der tiefere Sinn übersehen wird und an wichtigen Stellen ein Zerrbild herauskommt.

Inbetreff des Apriorismus sind Ausgangspunkt und Absicht beider Denker entgegengesetzt. Wundt konstruiert das psychologisch unmittelbar Gegebene, indem er all jene Berichtigungen und Bearbeitungen, die uns zwar geläufig, aber doch erst das Ergebnis nachträglicher Reflexion sind, fortläßt. Kant sucht umgekehrt in dem psychologisch Gegebenen durch eine kritische Analyse Elemente von verschiedener logischer Dignität auszusondern. Wenn er also z. B. die „Materie der Empfindung“ und die synthetischen Formen des Anschauens und Denkens voneinander unterscheidet, so meint er keineswegs, diese verschiedenen Faktoren in der wirklichen psychischen Erfahrung jeden einzeln in Reinkultur vor sich zu haben; er ist sich vielmehr aufs klarste bewußt, daß in der tatsächlichen Erfahrung Elemente beider Art eingeschlossen sind; daß Anschauungen ohne Begriffe blind, Begriffe ohne

Anschaunungen leer sind. Auch bei ihm also handelt es sich um die nachträgliche begriffliche Trennung eines in der Wirklichkeit Einheitlichen. Wundt unterscheidet einen ursprünglichen Standpunkt naiver Erkenntnis von einem entwickelten reflektierter Erkenntnis, Kant ist umgekehrt bestrebt, auch in der primitivsten „gemeinen Erfahrung“ schon im allgemeinen Sinne logische Elemente zu erspähen, die dann von der nachträglichen Reflexion nur in helles Licht zu stellen sind. Das Primäre sind diese Funktionen selber, das Sekundäre erst das Bewußtsein davon und die theoretischen Formeln dafür. Die tatsächliche Anwendung geht der „logischen Klarheit“ darüber voraus. (r 241; vergl. r 91, 132, r<sup>1</sup> 118, 128 Anm.) Erst in der nachträglichen Reflexion handelt es sich darum, „die Regeln, die der Verstand ohne Bewußtsein in concreto erkennt, in abstracto vorzustellen“. (Reflexionen II, 422.) Wundt drückt das von seinem Standpunkte aus so aus, Kant bleibe da stehen, wo die gemeine Erfahrung aufhöre, resp. er schreibe der gemeinen Erfahrung Begriffe zu, die erst einer fortgeschrittenen wissenschaftlichen Erkenntnis angehörten und aus der logischen Arbeit der Wissenschaft hervorgegangen seien. (Vergl. Wundt, Was soll uns Kant nicht sein? Philos. Studien VII, S. 46.) Kant würde darauf erwidern, daß die sachliche Geltung etwas anderes sei als die logische Klärung und das Bewußtsein jenes Tatbestandes. Man sieht, wie leicht die Vertreter dieser beiden Standpunkte aneinander vorbeireden können.

Für unseren Zusammenhang wichtiger sind die Folgerungen für das Realitätsproblem. Nach Wundts Behauptung wird bei Kant durch das Ausgehen von den Erkenntnisformen die ursprüngliche Realität der Dinge geopfert; sie werden zu „Erscheinungen“, bloßen Erzeugnissen der subjektiven Erkenntnisformen. Das Hinzufügen eines „Dinges an sich“ sei nur eine Halbheit, durch welche nichts gebessert werde, ein „Zugeständnis“ an den objektiven Realismus, durch welches im übrigen all unser Wissen in ein fragwürdiges verwandelt werde. (Syst. 3I, 86 f., 91.)

Dies ist nun in der Tat ein wahres Zerrbild der kantischen Lehre, und man könnte sich über diese Darstellung Wundts nicht genug wundern, wenn Kant nicht selber, wie an anderem Orte gezeigt, zu ähnlichen Mißdeutungen Anlaß gegeben und bei der ungeheuer verwickelten Art dieser Probleme neben seinen großen Grundgedanken auch unhaltbare theoretische Nebenprodukte mit erzeugt hätte. Wundt übersieht zunächst die Rolle, welche die



bestimmte empirische Wahrnehmung bei Kant spielt; der allgemeine Charakter, Erscheinung für ein Subjekt zu sein, berührt überhaupt nicht den bestimmten Gehalt der wirklichen Erkenntnis, der „gegeben“ ist und in keiner Weise vom Subjekt erzeugt wird. Wenn Kant die Form überhaupt und den Stoff überhaupt einander gegenüberstellt, um die besondere logische Dignität der Vernunftelemente ins Licht zu setzen, so denkt er doch, wie er oft hervorhebt, nicht daran, aus diesen beiden Abstraktionen den bestimmten Inhalt der Erkenntnis zusammensetzen und die Erscheinungen in ihrer Besonderheit konstruieren zu wollen. Ferner macht er nicht die Dinge selber zu etwas Idealem, sondern nur unsere Auffassung und Erkenntnis der Dinge. Der Sinn der „kopernikanischen Wendung“ ist nicht der, daß die wirklichen Dinge sich nach unserer Erkenntnis richten sollen, sondern vielmehr der, daß wir diese Wirklichkeit nur in einer bestimmten Form haben, die selber nicht wieder zu einem Sein hypostasiert werden darf, sondern Vorstellung resp. Erkenntnis und als solche etwas Ideales ist.

Hier ist, sowohl was den bestimmten Gehalt der Wahrnehmung als was die vermeintliche Idealisierung der Dinge angeht, das Verhältnis so, daß Wundt der kantischen Lehre Momente entzieht, die er bei dem Aufbau seiner eigenen positiven Auffassung verwendet, um dann nachher diese neue Auffassung zu der entwerteten Lehre Kants in Gegensatz zu stellen. Er tadelt Kant nach zwei entgegengesetzten Seiten hin, als zu realistisch und zu idealistisch. Beide Einwände heben einander auf, und bei näherem Zusehen kommt nichts anderes heraus, als was Wundt durch seine Theorie des einheitlichen Vorstellungsobjektes zum Ausdruck bringen will. Z. T. erkennt Wundt das auch selber an. Wenn Kant bei der „Widerlegung des Idealismus“ (r275f.) die Unmittelbarkeit auch der äußeren Erfahrung beweist und die Meinung widerlegt, als werde das Äußere erst mittelbar erschlossen, so findet Wundt, das sei „genau dasselbe“ wie seine eigene Lehre von dem ursprünglichen „Vorstellungsobjekt“. (Phil. Stud. VII, 43.) Solchen Ausführungen ständen aber subjektiv idealistische Aussagen Kants in noch größerer Zahl gegenüber, so daß man Schopenhauers Meinung begrifflich finden könne, Kant habe an jenen Stellen der 2. Auflage der Kr. d. r. v. dem Realismus nachträglich Zugeständnisse gemacht und sei seiner eigenen Lehre untreu geworden. Indes die gleichen Ausführungen finden sich schon in der 1. Auflage (r<sup>1</sup> 311 ff.), und Wundt verfällt der falschen subjektivistischen Auslegung Kants aus dem durch-



sichtigen Grunde, weil er Kants Begriff der „Erscheinung“ durchaus mißverstehet, als bezeichne er „eine Art relativer Wirklichkeit“ (Syst. <sup>3</sup>I, 91) oder im Sinn jener mißverstandenen „kopernikanischen Wendung“ einen Ersatz für die Wirklichkeit. In Wahrheit berührt die kopernikanische Wendung das Sein der Dinge gar nicht, und „Erscheinung“ bedeutet gleicherweise in der ersten wie in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. etwas durchaus Ideales, das eben dadurch der Realität der Dinge nicht den mindesten Abbruch tun kann.

In einer Kritik der „immanenten Philosophie“ unterscheidet Wundt den üblichen Begriff von Transzendenz, nach welchem die Dinge jenseits der Erfahrung liegen, von der besonderen Bedeutung, nach welcher die Transzendenz ein Überschreiten des Bewußtseins ist. (Phil. Stud. XII, 322.) Diese zweite Transzendenz nun ist es, welche von Kant, und zwar mit Recht, behauptet wird und durch deren Behauptung sein im übrigen der Wundtschen Auffassung verwandter Realismus doch von ihr sich unterscheidet. An jener angeführten Stelle wendet sich Wundt andererseits auch gegen die „immanente Philosophie“, welche durch Bestreitung der Möglichkeit einer Transzendenz nicht nur im ersten, sondern auch im zweiten Sinne alles Wirkliche zu „Bewußtseinsinhalten“ macht, während Wundt auf dieser Stufe die Unterscheidung von Subjekt und Objekt noch nicht gelten läßt. Wundt läßt nicht nur Denken und Erkennen, sondern selbst Denken und Sein zusammenfallen. Sobald das in der Philosophie aber mehr sein soll als die psychologische Beschreibung des „naiven Realismus“ als einer primitiven Erkenntnisstufe, muß man zu den Formulierungen Kants kommen, welche das berechtigte Motiv der Wundtschen Lehre vom „Vorstellungsobjekt“ zur Geltung kommen lassen, aber die unaufhebbare Kluft von Sein und Denken festhalten.

Wundt sieht ein, daß es, um die Schwierigkeiten des objektiven Realismus wie des subjektiven Idealismus in gleicher Weise zu vermeiden, vor allem auf den richtigen Ansatz und Ausgangspunkt ankommt, den er daher hinter den Gegensatz von Objekt und Subjekt zurücklegt. Ist so das Motiv deutlich zu erkennen, so ist doch die Durchführung dieser Auffassung sehr schwierig. Wundt sieht jenen im Interesse seiner Theorie postulierten Ausgangspunkt zugleich verwirklicht auf einer primitiven Erkenntnisstufe, im „naiven Realismus“ des täglichen Lebens, wie er andererseits den Standpunkt der entwickelten Erkenntnis, den „kritischen Realismus“ in der Auffassung der Naturwissenschaft wiederfindet.

Bei der unmittelbaren Wahrnehmungserkenntnis kann man nicht stehen bleiben, weil sich an dem Inhalt des Wahrgenommenen bald Widersprüche zeigen, welche zur Zurücknahme einzelner Merkmale und endlich der anschaulichen Objekte überhaupt ins Subjekt nötigen. Aber diese Subjektivierung geht nur die besondere Qualität der Erkenntnis an; der Gedanke der Objektivität selber kann nie mit zurückgenommen werden. Das Ergebnis ist die begriffliche Erkenntnis der Wissenschaft, die zwar auf das reale Objekt hinweist, in der aber die anschauliche Vorstellung nur noch als stellvertretendes Zeichen und Symbol dienen kann.

Diese Anlehnung an die beiden bekannten Erkenntnisauffassungen, die des täglichen Lebens und die der Naturwissenschaft, die zugleich zwei Entwicklungsstufen der Erkenntnisweise darstellen, gibt aber doch zu gewichtigen Bedenken Anlaß, sobald es sich nicht mehr um die psychologische Beschreibung der verschiedenen Erkenntnisstufen, sondern um die Frage der Wahrheit handelt. Man dreht sich nämlich im Kreise und nimmt bei den Schwierigkeiten der einen Erkenntnisstufe jedesmal zu der Lösung der anderen seine Zuflucht. Die Wahrnehmungserkenntnis ist als solche nicht objektiv; das wird sie vielmehr erst durch die begriffliche Umformung und das Weglassen der sich als lediglich subjektiv herausstellenden Bestandteile. Auf der anderen Seite ist wieder die begriffliche Erkenntnis nur der analytische Ausdruck der anschaulichen und schöpft allein aus deren „naivem Realismus“, welcher Vorstellung und Ding in eins setzt, jetzt aber eigentlich überwunden ist, ihren Wahrheitsgehalt.

Ein anderer Vorzug der Wundtschen Auffassung ist die einheitliche Zusammenfassung des gesamten Gebietes der „inneren“ und „äußeren“ Erfahrung, die sich bei Kant fast ganz unvermittelt gegenüberstehen. Bei Wundt ist die „Außenwelt“ nur eine Umformung des ursprünglich Gegebenen, welche ihm entspricht, wie die analytische Formel der geometrischen Kurve, deren Gesetz sie ausdrückt. Wie die altberühmte Frage nach Realismus oder Idealismus von Wundt durch den Hinweis auf das ursprüngliche, einheitliche Vorstellungsobjekt beantwortet wurde, so werden nun auf den Gegensatz der unmittelbar anschaulichen und mittelbar begrifflichen Erkenntnis die alten Gegensätze von Psychischem und Physischem sowie von Erscheinung und Ding an sich zurückgeführt. Wundt gibt die beiden kantischen Korrelatbegriffe „Ding an sich“ und „Erscheinung“ auf, da er sie in einer Weise versteht,

in der sie in der Tat unhaltbar sind. Dagegen knüpft er, wie die meisten Neukantianer, an die allgemeine psychologische Bestimmung Kants an, „Erscheinung“ sei „der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung“ (r 34) im Gegensatz zu dem von der begrifflichen Bearbeitung geformten Gegenstand. Dieser letztere tritt nun an die Stelle des „Dinges an sich“. So werden die Gefahren einer Verdopplung oder Abbildung der Dinge vermieden, und man kann, ohne den Boden des psychologisch Gegebenen zu verlassen, einen Realismus in Anspruch nehmen; in Wirklichkeit aber handelt es sich ähnlich, wie bei Rickert (vergl. S. 32 ff.), um Erkenntnispsychologie.

Daß man von diesen ungemein fruchtbaren und zugleich dehnbaren Grundkonzeptionen Wundts aus auch zu einer in gewissem Sinne entgegengesetzten Orientierung gelangen kann, zeigt der gedankenreiche und weitausschauende Vortrag von G. Martius „Über synthetische und analytische Psychologie“ (Bericht über den V. Kongreß für experimentelle Psychologie in Berlin 1912, Verlag J. A. Barth, Leipzig), der nicht nur für die Psychologie, sondern auch die Erkenntnistheorie und die gesamte Philosophie einen völligen Umschwung der Fragestellung herbeizuführen sucht, indem er, den Spuren Kants folgend, seine berühmten Formeln aber völlig umkehrend „für die Begründung der idealistischen kritischen Grundanschauung einen neuen und viel gesicherteren Ausgangspunkt“ zu gewinnen sucht. Hatte Wundt den analytischen Charakter der Psychologie im Gegensatz zur Naturwissenschaft hervorgehoben, so dehnt Martius diese Charakteristik auf die Naturwissenschaft sowie die gesamte Philosophie aus und zieht auch in der Frage des Substanzbegriffs und aller Versuche rational-synthetischer Konstruktionen die Folgerungen. Das psychologisch unmittelbar Gegebene ist für alle Gebiete der Ausgangspunkt, die erste und letzte Instanz. Seinen Reichtum auszuschöpfen und analytisch auszudrücken ist die Aufgabe der Wissenschaft, die daher unendlich und nie restlos zu lösen ist. „Alle begriffliche Erkenntnis der Dinge ist nichts anderes als eine Umformung zu dem Zwecke einfacher und dauernder, d. h. gesetzlicher Darstellung der unmittelbaren Erfahrungswelt.“ Die letztere ist das Ursprüngliche, die wissenschaftliche Form dagegen etwas von uns durch das Denken Hervorgebrachtes, „eine Form für uns, nicht an sich“. (S. 270.) Der Erkenntnisgegenstand ist identisch mit dem Erkenntnisprodukt. Damit ist zugleich gegeben, daß auf allen Gebieten der



Wissenschaft und Philosophie die Elemente analytischer Natur und alle Versuche von Ontologie und synthetischem Aufbau der Wirklichkeit verfehlt sind. „Der kritische Gedanke, daß wir die Dinge nicht an sich erkennen, sondern vielmehr das Gegebene aus eigener Kraft zu einer Erkenntnis gestalten, das Endziel des Kritizismus, wäre bestätigt. Es ließe sich in die ungewohnte Form der Beantwortung der Frage kleiden: nicht, wie sind synthetische Urteile a priori möglich, sondern wie sind objektiv gültige analytische Urteile möglich, d. h. wie kann aus dem Gegebenen durch den Erkenntnisvorgang die Welt gültiger oder wissenschaftlicher Objekte geschaffen werden.“ (270.)

Hier sind also die Rollen vertauscht. Bei Wundt entsprach das unmittelbar Gegebene dem Begriff der kantischen „Erscheinung“, während das reale Objekt, das Gegenstück zu dem „Ding an sich“, nur begrifflich zu fassen war. Bei Martius entspricht dagegen das begrifflich geformte Objekt der „Erscheinung“; die Form ist eine „Form für uns“, während das unmittelbar Gegebene als letzte Instanz die Rolle des „Dinges an sich“ übernimmt. Mit Kant hat diese Auffassung auch einen gewissen Gefühlswert gemeinsam: Hinter allem uns Zugänglichen liegt eine Wirklichkeit, die sich uns nie restlos enthüllt und nie rational auszuschöpfen ist. Andererseits erinnert diese Orientierung an Dilthey und seine Betonung der Irrationalität des Lebens, dem man nur analytisch bis zu einem gewissen Grade beikommen könne.

Bei dieser Auffassung ist die Realität des Psychischen aufs stärkste unterstrichen und eine Weltauffassung im Sinne der Fechner'schen „Nachtansicht“ abgelehnt, während andererseits die biologische Grundlage der Psychologie und der Zusammenhang des Psychischen mit dem Materiellen hervorgehoben wird. „Nichts Reales, vor allen Dingen auch nicht die geistige Wirklichkeit, läßt sich aus einer anderen Realität, dem eigentlich Realen, ableiten. Das Reale ist und verwirklicht sich in jedem Augenblick in eindeutigem Sinne. Die psychische Realität ist darum nicht weniger real, weil sie an die physische gebunden ist, ebensowenig wie die physische weniger real ist, weil sie im Zusammenhang unserer Erkenntnis und mit Rücksicht auf das Ganze betrachtet, nur als das Mittel für die Erzeugung der geistigen Wirklichkeit erscheint.“ (277.)

Eine gewisse Großzügigkeit und Geschlossenheit ist an dieser Auffassung nicht zu verkennen. Man wird es ihr Wundt gegenüber auch als einen Vorzug anzurechnen haben, daß sie darauf



verzichtet, in irgendeiner Weise positiv ontologisch den Inhalt der Wirklichkeit zu bestimmen, etwa als Vielheit individueller Willens-tätigkeiten. Indes in jenem Entwurfe Wundts, in welchem unter anderem Namen das „Ding an sich“ wieder auftaucht, äußert sich doch das richtige Gefühl für die Notwendigkeit, zu den seins-philosophischen Fragen irgendwie Stellung zu nehmen. Indem Martius bei dem unmittelbar psychisch Gegebenen stehen bleibt, vermeidet er zwar eine ausdrückliche Stellungnahme, doch ist dabei die wie auch immer zu denkende Realität des Subjekts die still-schweigende Voraussetzung. Im übrigen beruht bei Wundt wie bei Martius der Einspruch gegen den kantischen Begriff des Dinges an sich darauf, daß sie ihn zu niedrig ansetzen, sei es als über die Erfahrung hinausliegendes konkretes Ding, sei es als starre, tote Substanz. Kants Auffassung aber liegt, wie oben gezeigt worden ist, tiefer und kann in ihrem Kern von diesen Einwänden nicht getroffen werden. (Vergl. oben S. 28 ff.)

---

## 6.

### **Absoluter und empirischer Realismus.**

Die Frage, ob Kant einen absoluten oder nur einen empirischen Realismus gelehrt habe, ist historisch sehr leicht zu entscheiden. Umstrittener ist die systematische Frage, welche dieser Formen des Realismus legitimer Weise der kritischen Philosophie entspreche.

Es erscheint geboten, die folgenden Ausführungen mit einer allgemeineren Betrachtung zu eröffnen. Will man sich den Weg zum Verständnis und zu gerechter Würdigung von Kants Denkleistungen nicht von vornherein verbauen, so ist mit aller Schärfe eine besondere Eigenart ins Auge zu fassen, die bei sämtlichen wichtigen Konzeptionen Kants wiederkehrt, vielfach aber nicht erkannt und beachtet worden ist. Es ist die Eigenart Kants, den verschiedenen in der Geschichte hervorgetretenen Richtungen in möglichst weitgehendem Maße gerecht zu werden, aber nicht in eklektischer Weise, sondern durch eine tiefere Synthese. Und in der Fähigkeit, solche Synthese zu schaffen, dürfte wohl überhaupt die charakteristische Leistung des philosophischen Genies zu suchen sein. Daß Kant die Durchführung seiner Pläne nicht restlos

gelingen ist, soll nicht bestritten werden. Die Widersprüche und Diskrepanzen, die hier und da stehen geblieben sind, stellen unaufgearbeitete Restbestände dar. In den großen und entscheidenden Fragen aber ist ihm die Synthese in meisterhafter Weise gelungen. Vielfach hat man sich an einzelne Seiten seiner Konzeptionen gehalten und infolgedessen Widersprüche auch da gesehen, wo sie tatsächlich nicht vorliegen. In dem Gefühl der Sicherheit seiner Grundgedanken kommt Kant in Teilfragen oder bei der Abwehr bestimmter Angriffe dem Gegner oft so weit entgegen, daß er völlig die eigne Position zu verlassen oder wie ein Rohr im Winde zu schwanken scheint. Aber der Schein trügt, wie man bei genauerem Lesen erkennt.

Kant sucht stets seinen Standort gewissermaßen an der fruchtbarsten Stelle zu nehmen, wo viele Linien sich schneiden, wo er den großen, sonst entgegengesetzten Richtungen des Apriorismus und Empirismus, des Realismus und Idealismus gerecht werden und sie von höherem Standpunkt aus überschauen kann, alles Wasser auf seine eigne Mühle leitend und von einem neuen Gesichtspunkt aus die feindlichen Richtungen miteinander aussöhnend, indem er sie vertieft und ihnen die Augen über sich selbst, ihre Vorzüge wie ihre Mängel zu öffnen sucht.

So ist es auch in der Frage des Realismus. Kant empfindet in gleicher Weise die Absurdität des Idealismus wie die Naivität und Unhaltbarkeit des gewöhnlichen Realismus, der, mit Schopenhauer zu reden, zu der subjektiven Welt noch eine zweite objektive hinzukonstruiert, die jener auf ein Haar gleicht. Das Reale ist da, es zu leugnen wäre absurd; es ist gleichsam der unerschütterliche Fels, auf dem alles ruht, nicht nur die Dinge der „Außenwelt“, sondern ebenso das Ich. In demselben Atemzuge aber setzt Kant hinzu: Für uns ist es gegeben und erkennbar nur in der Form der Erfahrung, nicht direkt und unvermittelt. So löst er in einer einzigen, ungemein fruchtbaren Konzeption die Schwierigkeiten, welche bei einer oberflächlicheren Fassung dem Realismus wie dem Idealismus im Wege stehen. Erkenntnis ist nicht ein bloßes Abspiegeln einer in derselben Weise fertig gegebenen Realität, vielmehr steckt in ihr schon die Aktivität des Subjekts; sie ist etwas Neues und Eigenes. Auf der anderen Seite aber ist der Realismus Kants nicht eine besondere, der idealistischen Erkenntnistheorie selbständig gegenüberstehende Theorie; vielmehr handelt es sich um die eine Seite eben dieser selben Theorie, die ihrer-

seits ohne den metaphysischen Realismus überhaupt gar nicht verstanden werden kann. Beides steht und fällt miteinander. So darf Kant trotz seines metaphysischen Realismus die Erkenntnis in das „fruchtbare Bathos der Erfahrung“ verweisen und vertritt einen erkenntnistheoretischen Optimismus der empirischen Wirklichkeit gegenüber. Alles Licht fällt auf die Sinnenwelt, die aber metaphysisch nichts in sich Ruhendes, selbständig Reales, sondern nur der eigenartig modifizierte Ausdruck einer unabhängigen Realität ist.

Aber lehrt Kant denn nicht mit ausdrücklichen Worten einen lediglich „empirischen Realismus“? Und sieht man in neuerer Zeit nicht mit Recht eben in dieser Zurückführung des absoluten auf dem empirischen Realismus sein Verdienst? Lehrt Kant nicht die „empirische Realität“, aber „transzendente Idealität“ von Raum und Zeit? Bezeichnet er seine Lehre nicht selber als „transzendentalen Idealismus“ und „empirischen Realismus“, der den Gegensatz bilde zu dem „empirischen Idealismus“ und „transzendentalen Realismus“? (Vergl. Krit. d. IV. Paralog.)

Hätte man hier stets sorgfältig auf die Terminologie geachtet und sich nicht von Worten täuschen lassen, so wäre viel Verwirrung vermieden worden. Man übersieht, daß es sich hier gar nicht um die metaphysische Frage nach der Realität handelt, in welchem Sinne man üblicherweise den Namen Realismus nimmt, sondern vielmehr um die erkenntniskritische Frage nach der Geltung und Erkenntnisleistung der empirischen Erkenntnis. Realität heißt hier gar nicht Dasein oder Wirklichkeit, sondern Gültigkeit. (Vergl. r 44.) Analog kennt Kant in der Ethik eine „praktische Realität“, d. h. Gültigkeit sittlicher Prinzipien. Versteht man diese Ausdrücke metaphysisch, so kommt geradezu das Gegenteil von Kants Meinung heraus. Man würde dann unter „empirischem Realismus“ die Ansicht verstehen, als sei die Realität in den Erscheinungen zu suchen. Bekanntlich ist aber bei Kant das Umgekehrte der Fall. Erscheinungen sind für ihn Vorstellungen und als solche etwas Ideales. Mit dem „empirischen Realismus“ meint Kant nicht die selbständige Gegebenheit der Außenwelt den erkennenden Individuen gegenüber, sondern die Zuverlässigkeit der sinnlichen Erkenntnisart in ihrem Gebiete. Versteht man heute unter „transzendentalen Realismus“ die Meinung, daß die Realität nicht in den Erscheinungen, sondern in den

Dingen selber liege, so ist genau dies Kants Theorie; den Namen „transzendentaler Realismus“ aber lehnt er ab. Er versteht nämlich darunter, was Schopenhauer unter „Realismus“ überhaupt versteht, die Auffassung nämlich, daß den Sinnendingen, so wie sie uns gegeben sind, Realität zukomme.

Liest man die für diese Frage grundlegenden Abschnitte der Kr. d. r. V. unbefangen im Zusammenhang, — die transzendente Ästhetik, die Widerlegung der Paralogismen in der ersten Auflage, den Abschnitt „Der transzendente Idealismus als Schlüssel . . .“ (r 518 ff.) — so erhält man ein durchaus einheitliches, klares Bild\*).

Es ist auch leicht zu erkennen, daß eben derselbe Grund, daß man nämlich Kants Ausdrücke metaphysisch statt erkenntnis-kritisch nahm, ein doppeltes Mißverständnis verschuldete, nämlich einmal die falsche Deutung von Kants „empirischem Realismus“, sodann die Auslegung seines formalen Idealismus als eines dogmatischen, metaphysischen. (So z. B. bei F. H. Jacobi und bei H. Vaihinger; vergl. oben S. 3 f. und 8 f.) Es sei daher zur Klärung auf beide Punkte noch ausdrücklich eingegangen.

Nimmt man einzelne Sätze aus dem Zusammenhang, so glaubt man mit aller wünschenswerten Klarheit den idealistischen Standpunkt der Immanenzphilosophie vor sich zu haben. In der transzendentalen Ästhetik will Kant bewiesen haben, „daß Körper bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind“. (r<sup>1</sup> 304.) Körper sind nur durch unsre Vorstellungen etwas, „von ihnen abgesondert aber nichts“. (r<sup>1</sup> 314.) Materie ist „lediglich als ein Gedanke in uns“. (r<sup>1</sup> 324.) „Alle äußere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume oder ist vielmehr das Wirkliche selbst.“ (r<sup>1</sup> 317.) Alle Wendungen dieser Art enthalten doch, wie Jacobi mit Recht zu behaupten scheint, „den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist“, ja, einen

\*) Weder ist in dieser Beziehung ein Unterschied zwischen der tr. Ästhetik und tr. Logik noch zwischen der 1. und 2. Auflage des Gesamtwerkes vorhanden. Daß freilich die besonders charakteristischen und prägnanten Ausführungen der 1. Auflage von Kant in der 2. mit vollem Bewußtsein getilgt sind, ist gewiß nicht zu bezweifeln und in anderer Hinsicht von Interesse. Im übrigen wird, wenn hier für die verschiedenen Fassungen und Abschnitte völlige Einheitlichkeit der Auffassung behauptet wird, stets vorausgesetzt, was an anderer Stelle ausdrücklich aufgezeigt wird, daß nämlich bei Kant wie bei Kantianern durch gröbere und unzulängliche Fassung jenes Grundgedankens sich unhaltbare theoretische Nebenprodukte ergeben.



„spekulativen Egoismus“ \*). Das Bild ändert sich aber sofort, sowie man die Gesamtkonzeption nimmt und die Sätze in ihren Zusammenhang stellt. Vor allem ist das ständig wiederholte, einschränkende „in derselben Qualität“ zu beachten.

„Sobald wir aber die äußeren Erscheinungen hypostasieren, sie nicht mehr als Vorstellungen, sondern in derselben Qualität, wie sie in uns sind, auch als außer uns für sich bestehende Dinge“ betrachten, kommen wir zu dem falschen Realismus. (r<sup>1</sup> 325.) Raum und Zeit würden zwei für sich bestehende Undinge werden; die Möglichkeit der Erkenntnis der Sinnenwelt wäre nicht zu begreifen, da ihre Eigenschaften doch nicht als etwas Fertiges in uns hinüberwandern können. Ebenso heißt es in der „Allgemeinen Anmerkung zur transzendentalen Ästhetik“, „daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen“. (r 59.) Kurz, die Behauptung, daß die Dinge von uns stets unter bestimmten Formen aufgefaßt werden, ist sehr verschieden von der, daß es überhaupt nur Vorstellungen und keine Dinge gebe.

Was versteht Kant denn unter dem „empirischen Realismus“, den er behauptet, und dem „empirischen Idealismus“, den er ablehnt? Er spricht es unzweideutig aus. „Diese Ungewißheit nenne ich die Idealität äußerer Erscheinungen und die Lehre dieser Idealität heißt der Idealismus, in Vergleichung mit welchem die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne der Dualismus genannt wird.“ (r<sup>1</sup> 311.) Der „empirische Idealist“ ist also der Skeptiker der äußeren sinnlichen Erkenntnis gegenüber. Er ist „transzendentaler Realist“ und hält als solcher die „Außenwelt“ für etwas der Erkenntnis fertig Gegebenes, kann hinterher aber die Tatsache der Erkenntnis selber nicht begreiflich machen. „Dieser transzendente Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt, und nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, daß, wenn sie äußere sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müßten, in diesem Gesichtspunkte alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die

\*) Jakobis Kantauslegung entspricht ganz der Art, wie er im Pantheismusstreit Lessings Bemerkungen verwertet. In Einzelheiten scharf auffassend, hat er doch im Ganzen schematisiert und vergrößert und sowohl Lessing wie Kant mißverstanden.

Wirklichkeit derselben gewiß zu machen.“ (r<sup>1</sup>313.) Es handelt sich also um die Theorie, nach der wir vom Dasein der Außenwelt nicht mit derselben Gewißheit überzeugt sein können wie von dem der inneren Erfahrung. Das Innere sei uns unmittelbar gegeben; zu den äußeren Dingen gelangten wir aber erst vermitteltst eines Schlusses von der Wirkung zurück auf die Ursache, welche die Gefahr aller Schlüsse laufe und gegen Anzweiflung nicht hinreichend geschützt sei. Es handelt sich also überhaupt nicht um die Frage der metaphysischen Realität der Außenwelt, wenigstens nur indirekt, sondern vielmehr um die Zuverlässigkeit unserer sinnlichen Erkenntnis. Der von Kant angegriffene Gegner braucht in metaphysischer Beziehung durchaus kein Idealist zu sein und die Realität der Außenwelt zu bestreiten; nur daß er dieser Überzeugung einen geringeren Gewißheitsgrad zuschreibt als der vom Dasein der Innenwelt, sie nur „auf Glauben“ hinnehmen zu können erklärt. Vollends steht für Kant selber die Annahme dieser Realität völlig außer Diskussion.

Kant bestreitet sowohl die gegnerische Auffassung von der äußeren wie die von der inneren Erfahrung. Von jener zeigt er, daß sie nicht erst auf einem Umwege erschlossen werde, sondern ebenso unmittelbar gegeben sei wie diese. Umgekehrt aber teilt auch die innere Erfahrung das Schicksal der äußeren, daß nämlich hier wie dort die in ihnen vorliegende Wirklichkeit nicht unmittelbar, sondern nur in der Qualität der Erscheinung gegeben sei. So lenkt Kant von dem Gegensatz zwischen äußerer und innerer Erfahrung hinüber zu dem von sinnlich vermittelter und unmittelbarer, begrifflicher Erkenntnis. Sein Standpunkt des „empirischen Realismus“ ist eine „Apologie der Sinnlichkeit“. Der sinnliche Charakter ist die stets gleichbleibende, konstante Bedingung, unter der alle Erkenntnis der Innen- wie Außenwelt steht. Es ist „eine Verfälschung“ des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung“ (r 60), wollte man die sinnliche Erkenntnis zu einer unklaren, verworrenen Erkenntnis des Wesens der Dinge machen. Diese Auffassung würde der Sinnlichkeit zugleich zu viel und zu wenig geben. Die Schranke ist absolut und unübersteiglich; trotzdem ist die sinnliche Erkenntnis das allein uns Gegebene und daher für uns von unersetzlicher Bedeutung, etwas Positives, Eigenwertiges. Der formale Idealismus Kants begründet einen erkenntnistheoretischen Optimismus.

Stellt man aber die metaphysische Frage nach Realismus

oder Idealismus, so ist ohne weiteres klar, daß Kant einen Realismus lehrt, und zwar nicht einen empirischen, sondern einen absoluten. Weder das Physische noch das Materielle stellt in der Art, wie wir es kennen, die Realität dar. Damit ist auf der einen Seite alle psychologische Metaphysik (Metapsychik, Spiritualismus, Pneumatologie), andererseits der Materialismus abgewiesen. Diese beiden Formen des absoluten Realismus haben ja besonders die im Auge, welche im allgemeinen die Metaphysik und insbesondere die metaphysische Verwendung des Substanzbegriffes ablehnen. Wenn Fichte in dem Hypostasieren einer festen Dingwelt den Kardinalfehler erblickt und im Gegensatz dazu die grundlegende Bedeutung des auch den Objektbegriff erst erzeugenden Ich hervorhebt; wenn in Anlehnung an ihn Lotze nicht die Erkenntnis als das Mittel für das Erfassen der Dinge, sondern umgekehrt die Dinge als Mittel zur Erzeugung der Erkenntnis und des seelischen Lebens angesehen wissen will, so kommt hier überall die berechtigte Ablehnung einer absoluten dinglichen Substanz zum Ausdruck. Kants Realismus ist weder eine „Metaphysik“ noch eine „Metapsychik“. Eher könnte man an eine Art Identitätsphilosophie im Sinne von Schellings oder Goethes Metaphysik der Natur denken. (Vergl. Z. ew. Frieden, S. 173.) Nur darf man das Ding an sich nicht positiv als eine transzendente Wirklichkeit von bestimmter Qualität nehmen, die doch immer nur ein Gegenstück oder eine Verdopplung der empirischen Wirklichkeit werden könnte. Hier läßt Kant mit Bewußtsein den dichten Schleier des Geheimnisses ruhen; Erkenntnis und Sein fallen nie zusammen. Was aber jene schlechte Verdopplungsmetaphysik heimlich und verstohlen tat, nämlich Anleihen bei der Erfahrung machen, das geschieht hier im klaren Lichte und mit vollem Bewußtsein. Nur mit den empirischen Daten können wir jenes „Etwas überhaupt“ belegen und „bestimmen“. (r<sup>1</sup> 232, r 404.) Die Wirklichkeit ist uns nur modifiziert gegeben, in der Form der sinnlichen Erfahrung, getrennt in Innen- und Außenwelt. Unser Gebiet ist „das fruchtbare Bathos der Erfahrung“. „Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.“ Nur darf man das nicht im Sinne jenes Pantheismus oder Platonismus verstehen, welcher die Sinnenwelt als Schein betrachtet und hinter ihr eine metaphysische, wahre Wirklichkeit annimmt.

Man kann Kant mit einem gewissen Recht vorwerfen, seine Widerlegung des Idealismus (r XXXIX ff. Anm., 274 ff, r<sup>1</sup> 311 ff.) ver-

menge die Frage des empirischen mit der des absoluten Realismus. Er beweise in Wirklichkeit nur die Realität der „Außenwelt“, glaube dabei aber die von „Dingen an sich“ bewiesen zu haben. Damit steht es nun folgendermaßen. Über die wirkliche Auffassung Kants und den Inhalt seiner Theorie kann nicht der geringste Zweifel bestehen. Eine gewisse Unklarheit entsteht aber außer durch die nicht scharf genug abgegrenzte Verwendung des mehrdeutigen Ausdrucks „Realität“ dadurch, daß Kant auf den Standpunkt der Gegner Rücksicht nimmt, welche ihren Idealismus der Außenwelt gegenüber wie selbstverständlich auf einen Realismus der Innenwelt gründen. So hat Kant eine doppelte Antwort zu geben, einmal die auf den Standpunkt der Gegner eingehende, daß die äußere Erfahrung genau so unmittelbar, gewiß und real sei wie die innere, sodann die, daß die unzweifelhaft vorhandene Realität weder in der inneren noch in der äußeren Erfahrung unmittelbar zum Ausdruck komme, vielmehr hier wie dort nur in der Qualität der Erscheinung. Und dieser zweite Teil der Antwort, der die für Kant selber entscheidende Voraussetzung enthält, hätte allerdings in seinem Unterschied von dem ersten noch entschiedener und nachdrücklicher hervorgehoben werden müssen. Die Beschreibung von Kants Theorie erlaubt sowohl den Ausdruck, daß die äußere materielle Welt Realität habe, — sofern sie nämlich ihrem Sein nach eine Wirklichkeit an sich ist, — als auch den, daß sie überhaupt nichts Reales sei, — sofern man unter ihr nämlich nur die Form, das ideale Erkenntnisbild versteht. Die Dinge haben dieselbe Realität wie ich selber. Das bedeutet nicht, daß ich selber als äußeres Ding, als „Objekt unter Objekten“ real wäre, sondern daß ebenso wie der äußeren Erfahrung, so auch der inneren eine selbständige Wirklichkeit zugrunde liegt. Die Voraussetzung jeder empirischen Bewußtseinsäußerung ist ein „transzendentes“ Bewußtsein, im empirischen Ich liegt das transzendente, intelligible.

Mit dieser ersten Unklarheit, die sich daraus ergibt, daß Kant auf den Standpunkt der Gegner eingeht und *ex praeconcessis* resp. *ad hominem* argumentiert, hängt eine weitere zusammen. So klar und entschieden Kant in seinen Grundgedanken selber ist, so sorglos und nachlässig ist er häufig in seiner Terminologie. Der Ausdruck „Realität“ kann sowohl „Existenz“ resp. „Sein“ als auch „Gültigkeit“ bedeuten. „Empirische Realität“ wird von Kant ursprünglich nicht den Sinnendingen zugeschrieben, sondern dem Raum und der



Zeit als formalen Ordnungsprinzipien. Diese haben „empirische Realität“, d. h. unbeschränkte Gültigkeit für alle Objekte, die unseren Sinnen nur je vorkommen mögen. In verwandter Weise spricht Kant auch von der „objektiv-praktischen Realität“ sittlicher Grundsätze, der Freiheit u.s.f. Braucht man dagegen den Ausdruck „empirische Realität“ auch mit Beziehung auf die Sinnendinge selber, so schleicht sich unwillkürlich das Mißverständnis ein, daß es sich in der Sinnenwelt um ein Sein, nämlich ein „empirisches Sein“ handle. So verkehrt diese Auffassung auch ist (vergl. oben S. 26 ff.), so verbreitet ist doch diese Annahme, Kant habe durch seinen „empirischen Realismus“ die Realität der Sinnenwelt sichergestellt und damit zugleich die Frage des „absoluten Realismus“ gegenstandslos gemacht. Das Problem des absoluten sei auf das des empirischen Realismus zurückgeführt worden. Für Kant selber aber hängen in Wirklichkeit beide Fragen unlösbar zusammen, ja sie bilden nur Teile einer einzigen Frage; er durfte gewissermaßen glauben, mit dem empirischen Realismus zugleich den absoluten bewiesen zu haben, da für ihn die sinnliche Erscheinung nur das ideale Erkenntnisbild einer in ihr gegenwärtigen Realität ist.

In einem besonderen Sinne freilich könnte man bei der Frage des empirischen Realismus doch die des absoluten ganz ausschalten, wenn man nämlich nur die Eigenart und den Eigenwert der sinnlichen Erfahrung charakterisieren will. Nur muß man sich dabei bewußt sein, daß Realität in diesem Falle ganz allgemein und neutral gebraucht ist und nicht ein Sein bedeutet. Auch Kant, der sich ja so nachdrücklich seiner „Apologie der Sinnlichkeit“ rühmt, kehrt diese Seite der Sache hervor, wenn er von der „Wirklichkeit als Vorstellung“ (r 55) redet oder den Idealisten vorwirft, sie vermöchten nicht Wahrheit von Traum und Schein zu unterscheiden. (Prol. 166.) Auch das oben S. 1 über die begriffliche Unterscheidung zwischen dem Erfahrungsgebiet und dem Intelligiblen Ausgeführte gehört hierher. Von den — zunächst nur ganz hypothetisch angenommenen — Objekten jener beiden Sphären könnte nur in einem ganz verschiedenen Sinne nach ihrer Realität gefragt werden. In diesem Sinne könnte man von „empirischer Realität“ reden, um dadurch den Eigenwert und die Eigenart der sinnlichen Erfahrung in ihrem Gegensatz zum Intelligiblen und der rein begrifflichen Erkenntnis zu bezeichnen; und zweifellos klingt dies Motiv bei Kant mit. Die verbreitete Auffassung zieht freilich den Horizont des Realitätsproblems noch enger. Da man das

erkennende und handelnde Subjekt schon als selbstverständlich real voraussetzt, so beschränkt man das Realitätsproblem auf das der Realität der „Außenwelt“. Indes dies letztere kann man, ohne auf die Frage des „absoluten Realismus“ einzugehen, nur dadurch lösen, daß man die äußere Erfahrung in ihrem Unterschied von der inneren beschreibt und jedes der beiden Gebiete in seinem Zusammenhang und seiner Einheitlichkeit charakterisiert.

Auch die sogenannte „immanente Philosophie“, selbst in ihrer extrem-subjektiven Form, dem Solipsismus, bestreitet ja in gewissem Sinne die Realität der sinnlichen Außenwelt durchaus nicht. Sie läßt den auf die Außenwelt bezüglichen Erlebnissen ihre volle Eigenart, und indem sie diese beschreibt und festhält, versteht sie sie als eine besondere Gruppe von Erlebnissen innerhalb des gesamten Gebiets der Bewußtseinsdaten. Nicht mit Unrecht berufen sich auch Denker dieser Richtung auf Kant; nur ist die Einschränkung hinzuzufügen, daß sie eine von Kant dem Gegner gegenüber „ad hoc“ benutzte Wendung, hinter der eine weit tiefere Auffassung liegt, für die positive Gesamtauffassung nehmen. Kant spricht in diesem Sinne gelegentlich von der Realität der äußeren Vorstellungen eben als Vorstellungen (r 55, r<sup>1</sup> 314). Wenn der naive Realist den idealistischen Immanenzphilosophen mit derber Ironie verspottet, er merke es beim Essen des Bratens ja wohl, daß er satt werde, und beim Anrennen gegen den Laternenpfahl, daß es etwas Reales gebe, so trifft dieser Spott ihn nicht. Soweit das unmittelbare Erleben inbetracht kommt, vermag auch der Solipsismus der Realität der Außenwelt gerecht zu werden. Sobald man aber von der bloßen Beschreibung zu einer Erklärung übergeht, erhebt sich das Problem des absoluten Realismus.

Das Gefühl der Absurdität des idealistischen bzw. solipsistischen Standpunktes ist an sich freilich nicht unberechtigt, und ihm ist von Denkern so verschiedener Richtung wie Hume, Schopenhauer, Riehl, Dilthey Ausdruck gegeben worden. Dies Gefühl aber und die instinktive Abneigung des „gemeinen Verstandes“ gegen den Idealismus ist doch oft in theoretisch unzureichender und anfechtbarer Weise geltend gemacht worden. Man erklärt den konsequenten Solipsismus für theoretisch unwiderlegbar; er sei nur „praktisch“ im Leben und Handeln zu widerlegen. Damit tut man nun den äußerst bedenklichen Schritt, das Problem vom theoretischen auf das praktische Gebiet hinüber-

zuspielen\*). So führt Dilthey ein Gespräch zwischen einem Vedantisten und Buddhisten an, in dem der Idealismus so widerlegt wird: „Behauptet jemand, wir gewahren keine Objekte, so ist dies, als wenn jemand, der ißt, während sich ihm die Sättigung ganz unmittelbar fühlbar macht, behauptet, ich esse nicht und werde auch nicht satt.“ Dilthey fügt hinzu, dies drücke richtig aus, daß die Realität im Willen aufgehe. Ähnlich urteilt Hume, der Solipsismus sei theoretisch nicht zu widerlegen, werde aber fortwährend durch das praktische Leben widerlegt. Auch Schopenhauer meint, der „theoretische Egoismus“ sei durch Beweise nimmermehr zu widerlegen, könne als ernstliche Überzeugung aber allein im Tollhause gefunden werden. Man dürfe ihn wie eine kleine unbezwungene Grenzfestung ohne Gefahr im Rücken liegen lassen. (D. W. a. W. u. V., II, § 19.) Indes der Weg, das Realitätsproblem vom theoretischen auf das praktische Gebiet hinüberzuführen, erscheint als durchaus verfehlt, sei es daß man wie Schopenhauer den Voluntarismus in metaphysischer Weise faßt oder in so ausgesprochen antimetaphysischer wie Dilthey. Mit Recht erklärt Wundt (Phil. Stud. XII, 398 f.) gegenüber Hume und Schopenhauer, daß sich hinter ihrer impulsiven Ablehnung des Subjektivismus eine theoretische Schwäche ihrer eigenen Erkenntnistheorie verberge, nämlich die Annahme, daß das Objekt ursprünglich eine lediglich subjektive „Bewußtseinserscheinung“ sei, von der man erst nachträglich durch Reflexionen und Schlüsse zu den wirklichen Dingen hinübergelangen könne. Dieser Methode des Subjektivismus und des grundsätzlichen Zweifels stellt Wundt umgekehrt den Grundsatz entgegen, von vornherein Vertrauen zu haben und an der Objektivität des Vorgestellten nur in den Fällen zu zweifeln, wo bestimmte Gründe dazu nötigen. (Vergl. oben S. 31 Anm., S. 46.) Dagegen ist es eine unhaltbare und geschichtlich falsche Darstelluug, wenn Wundt sagt, auch bei Kant führe auf theoretischem Gebiet kein Weg zu der Wirklichkeit der Dinge hinüber. Daher habe er einen solchen Weg nur im prak-

\*) Dies Verfahren hat seine Parallele besonders auf dem Gebiet der Religionsphilosophie, wo man auf theologischer Seite häufig Probleme, die schon an sich schwierig sind und in Übergangszeiten der geistigen Kultur schwierig bis zur Unlösbarkeit erscheinen, einfach dadurch beseitigt, daß man sich vom theoretischen Gebiet auf das praktische hinüberrettet. Dabei ist freilich noch der Unterschied nicht zu übersehen, ob man eine Theorie entwirft, die dem Willen eine entscheidende Rolle zuweist, oder ob man das „Praktische“ selber, Gefühl und Wollen, an die Stelle der theoretischen Lösung treten läßt.



tischen Handeln suchen können und verwandte auf diese Weise die wirklichen Objekte in praktische Postulate. (Syst.<sup>3</sup> I, 93.) In Wahrheit ist die theoretische Voraussetzung Kants gerade in der Erfahrungslehre das allem inneren wie äußeren Erleben zugrunde liegende Sein; empirisch gegeben ist dies aber auf praktischem Gebiet ebensowenig wie auf theoretischem. Eher könnte man jene Darstellung auf Fichte beziehen, der an diesem Punkte sehr stark von Kant abweicht. Indes Wundt scheint an das „praktische Realisieren“ der Vernunftideen Gott, Freiheit, Persönlichkeit zu denken, die bei Kant ja auch als praktische Postulate auftreten. Dies „Realisieren“ ist aber seiner Hauptbedeutung nach kein Postulieren; vielmehr handelt es sich nur um eine immanente Charakteristik des Sittlichen, wobei der Begriff der Realität nur in übertragenem Sinne zu verstehen ist. (Auf die Bedeutungen des Postulatbegriffs werde ich in einer Arbeit über Kants Religionsphilosophie eingehen.) Vor allem aber ist die Realität, die den Erscheinungen zugrunde liegt und in ihnen erscheint, etwas ganz anderes als jene zunächst lediglich hypothetisch genommenen Vernunftbegriffe.

Dilthey führt unseren Glauben an die Realität der Außenwelt auf die Willenserfahrungen von Impuls und Widerstand zurück. (Sitzungsberichte d. Kgl. Pr. Ak. d. Wiss. z. Berlin 1890, S. 977 ff.) Seine scharfsinnigen und in psychologischer Hinsicht wertvollen Darlegungen sind doch in erkenntnistheoretischer Beziehung keineswegs überzeugend. Bezeichnend für seine Behandlung der Frage ist, daß er mit der Erklärung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt zugleich die Frage nach dem Recht dieses Glaubens beantwortet zu haben meint. Dies hängt einerseits damit zusammen, daß er „den Menschen in seiner empirischen Lebensfülle“ und Totalität zu nehmen sucht im Gegensatz zu einem beschränkten „Intellektualismus“, der nur den vorstellenden Menschen zugrunde lege; andererseits mit seiner grundsätzlichen Ablehnung aller Metaphysik. „Die philosophische Begründung dieses Glaubens kann nur dasjenige analytisch darstellen, was in der lebendigen Erfahrung gegeben ist, und dann vermittelt der in dieser Erfahrung aufgefundenen Bestandteile den Horizont derselben erweitern. Sie spricht also nur aus, was Realität der Außenwelt im wohlverstandenen Sinne dieser Erfahrung ist.“ (1019.) Alle metaphysischen Spekulationen entspringen nur dem Mangel an kritischer Selbstbesinnung. „Das Denken will hier hinter die Tatsachen



zurück, die in seinen Begriffen ausgedrückt sind.“ (1022.) Man bleibt letztlich aber immer auf die lebendige Erfahrung und deren Analyse angewiesen; alle Versuche rationalistisch-synthetischer Konstruktion der Wirklichkeit können das ursprüngliche lebendige Ganze nicht wieder hervorbringen. Sie schaffen nur neue Schwierigkeiten, aber keinen Nutzen. „Ziehen wir hieraus abstrakte Begriffe und bringen sie in Beziehungen, so entlocken wir durch diese Prozedur der Erfahrung nichts über sie Hinausreichendes.“ (1022.) Indes, so wertvolle Bemerkungen Dilthey im einzelnen macht und so beherzigenswert seine Darlegungen als Mahnung zur Behutsamkeit bei erkenntnistheoretischen Untersuchungen sind, im ganzen ist es doch ein Zerrbild von Metaphysik und Intellektualismus, das er entwirft. Die erkenntnistheoretische Frage *quid iuris* läßt sich nicht auf die psychologische *quid facti* zurückführen. Diltheys Ablehnung des „Intellektualismus“ wird zu einer Ablehnung des Theoretischen und der Wahrheitsfrage überhaupt.

Sieht man näher zu, so bemerkt man, daß er mit der von ihm so lebhaft bekämpften intellektualistischen Metaphysik eine unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzung teilt, welche indirekt der eigentliche Grund dafür ist, daß er die Frage auf das Gebiet des Praktischen hinüberspielen zu müssen glaubt. Es ist der falsche Begriff des Bewußtseins, das nicht aus sich selbst herausgehen kann, der Monade, die keine Fenster hat. Da das vorstellende Bewußtsein sich nicht selbst überspringen kann, ist ihm alles Äußere nur als subjektive Vorstellung gegeben. Dies ist der Grund für Diltheys Überzeugung, auf theoretischem Standpunkt sei der Phänomenalismus unausweichlich und die Realität nur indirekt durch Schlüsse zu gewinnen, es sei daher nötig, sich auf den Willen bzw. die Totalität des Lebens zurückzuziehen, wo „unserem ganzen wollend fühlend vorstellenden Wesen“ (984) die Realität unmittelbar gegeben sei. Indes, die Unmittelbarkeit und das Recht jener praktischen Erfahrung zugegeben, braucht man deshalb das Theoretische herabzusetzen? Der Grund dafür bei Dilthey ist einzig jener falsche Begriff des vorstellenden und erkennenden Bewußtseins, den er unbesehen übernommen hat, der in Wahrheit aber unhaltbar ist und dem Wesen aller Erkenntnis widerstreitet. Die gleiche Voraussetzung kann man im übrigen auch gegen Diltheys eigene voluntaristische Lösung geltend machen: Kann das vorstellende Bewußtsein nicht über sich hinaus, so das fühlende und wollende ebensowenig, und alle dem widersprechen-

den vermeintlichen Erfahrungen müßten als Selbsttäuschung gedeutet werden. Es bleibt nur der Standpunkt der Immanenz und die Beschreibung der Erlebnisse übrig.

Dilthey teilt mit Kant das Gefühl der Absurdität des Idealismus und führt dessen Wort an, es sei „ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft“ (r XXXIX), daß man den willkürlichen Angriffen des Idealismus keinen zwingenden Beweis sollte entgegenstellen können. Dilthey fügt aber hinzu, in dieser Forderung eines Beweises liege eben der Fehler des Intellektualismus, der vermittelt eines Schlusses von der Wirkung auf die Ursache die Realität begründen wolle. Er übersieht, daß Kants „Beweis“ eben in der Abwehr eines solchen vermittelnden Beweisverfahrens besteht. Vielmehr steht Kant hier dem eigenen Gedankengange Diltheys sehr nahe, wenn er die Tatsache aufzeigt, daß die Realität der Außenwelt mit der des Ich stehe und falle; daß sie nicht minder gewiß und unmittelbar gegeben sei als die des Ich. Nur hält sich Kant auch hier auf rein theoretischem Gebiet.

In teilweisem Anschluß an Dilthey und in Fortführung seiner Motive hat M. Frischeisen-Koehler in zwei ungemein anregenden Arbeiten, der ausführlicheren Schrift „Wissenschaft und Wirklichkeit“ (Teubner 1912) und dem straff zusammenfassenden Vortrage „Das Realitätsproblem“ (Reuther & Reichard 1912) einen „empirischen Realismus“ vertreten, der auf den Begriffen Empfindung und Erlebnis fußt und besonders der Marburger Kant-schule gegenüber das alogische Moment der Erkenntnis betont. Den „absoluten Realismus“ wie alle Metaphysik lehnt er ab und findet selbst Diltheys Ausführungen noch nicht frei von Intellektualismus. Der Begriff eines selbst von der Beziehung auf ein „Bewußtsein überhaupt“ unabhängigen Seins schließe zwar keinen Widerspruch ein; bei jedem Versuche einer positiven Bestimmung müsse man jedoch entweder aus der empirischen Anschauung oder dem nur zur Ordnung der empirischen Anschauung bestimmten Denken borgen. (Vergl. oben S. 1.) Auch er will daher das Realitätsproblem auf das der Realität der Außenwelt zurückführen. „Alle Versuche einer Widerlegung des Idealismus richten sich am Ende und ausschließlich gegen den subjektiven Idealismus, und alle Bemühungen, eine vom Bewußtsein unabhängige Realität zu entdecken und zu beweisen, gehen auf nichts weiter als auf die Ermittlung einer vom individuellen Bewußtsein unabhängigen Welt. Das Problem des Realismus ist nicht das Transzendente, sondern

das Transsubjektive.“ (Wiss. u. Wirkl., S. 229.) In der geschichtlichen Entwicklung des philosophischen Realismus habe man durchgehend das „individuelle Bewußtsein“ und das „Bewußtsein überhaupt“ verwechselt und daher mit dem empirischen auch schon einen absoluten Realismus zu erweisen gemeint. Offenbar ist hierbei nicht zuletzt an Kants „Widerlegung des Idealismus“ gedacht.

Man wird diesen Ausführungen weithin zustimmen und doch die Formulierungen nicht für eine befriedigende Lösung halten können. Ein „absoluter Realismus“, der mit jener schlechten, das Sein verdoppelnden Metaphysik identisch wäre, ist in der Tat unhaltbar; nicht das Transzendente, sondern das Transsubjektive ist das Problem des Realismus. Indes die in anderer Rücksicht wichtige Unterscheidung von „empirischem Bewußtsein“ und „Bewußtsein überhaupt“ scheint hier nicht am Platze zu sein. In der neueren Kantbewegung, zumal bei der Marburger Kantschule, wird auf diese Unterscheidung großes Gewicht gelegt, um den objektiven, methodischen Idealismus von dem subjektiven, materialen zu unterscheiden. Nicht von dem empirischen Subjekt in seiner Zufälligkeit, sondern von den objektiven Gesetzen der Vernunft werden die Dinge abhängig gedacht. Das „Bewußtsein überhaupt“ ist es, welches seine Formen und Gesetze in die Dinge „hineinlegt“ und dadurch Erkenntnis erzeugt. Durch die Betonung des Gedankens, daß dem individuellen Subjekt die Außenwelt als fest gegebene Realität gegenüberstehe, soll der Realismus gerettet werden. Darin liegt schon, daß man nur im empirischen Sinne von Realismus reden kann.

Es ist hier aber eine Zweideutigkeit in dem Ausdruck „unabhängig“ zu beachten. Bald nimmt man ihn nämlich als „unabhängig dem Sein nach“, bald als „unabhängig der Qualität bzw. dem Erkenntnisbilde nach“. Ihrem Sein nach sind die Dinge nicht nur vom individuellen Bewußtsein, sondern ebenso vom Bewußtsein überhaupt unabhängig. Ein Bewußtsein, von dem die Dinge ihrer Wirklichkeit, ihrem Sein nach abhängig wären, könnte nur ein göttliches sein, dessen Erkennen zugleich ein Schaffen und Hervorbringen der Welt wäre. Das „Bewußtsein überhaupt“ ist aber nicht als eine Vergrößerung des individuellen zu denken, als eine konkrete metaphysische Substanz, sondern es ist in jeder Äußerung des empirischen Bewußtseins gegenwärtig. Es kann sich daher auch nur auf die Form unserer Erkenntnis beziehen, in keiner Weise aber den Begriff der unabhängigen Realität selber

erschüttern. Es erzeugt nicht das Dasein der Dinge, sei es auch nur das „empirische Dasein“, — was im übrigen ein Unbegriff ist —, sondern nur die Formen und Gesetze der Erscheinung der Dinge.

Indem man nun aber, um den idealistischen Wendungen gegenüber doch den Realismus zu retten, die selbständige Realität der empirischen Welt dem individuellen Subjekt gegenüber betont, schiebt sich unversehens die andere Bedeutung des „unabhängig“ ein. Wenn es hieß, die Dinge seien zwar unabhängig vom empirischen Bewußtsein, dagegen nicht vom Bewußtsein überhaupt, so konnte, wie wir sahen, das „nicht unabhängig“ in letzterem Falle nur auf die Form der Erkenntnis bezogen werden; in ersterem aber versteht man das „unabhängig“ mit einem Male als „unabhängig dem Sein nach“. Das Letztere würde seinen vernünftigen Sinn haben, wenn man darunter mit Kant verstünde, daß der unreflektierte Standpunkt des täglichen Lebens wie der positiven Wissenschaften die äußeren Dinge mit Recht in der Art, wie sie uns erscheinen, als real annehmen dürfe, während erst die kritische, philosophische Überlegung zu der Unterscheidung von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ führe. So aber, da man das „Ding an sich“ streicht, ergibt sich jene oben charakterisierte verkehrte Auffassung, welche die „empirische Realität“ als solche als eine Art Sein auffaßt. (Vergl. oben S. 24 die bezeichnende Äußerung Liebmanns!)

Das Problem des Realismus ist zwar nicht das metaphysisch Transzendente, das stets nur durch Erschleichung positiv bestimmt werden könnte, sondern das erkenntnistheoretisch Transzendente, welches uns empirisch gegenwärtig ist, aber nur in der Qualität der Erscheinung faßbar ist. Die Frage des absoluten Realismus ist nicht auf die des empirischen, sondern umgekehrt diese auf jene zurückzuführen.

Die Frage nach einer unabhängigen Wirklichkeit meldet sich in doppelter Weise. Einmal, wenn ich nach der Realität nicht nur des Erlebten und Empfundenen, sondern der des Erlebenden und Erkennenden frage. Mache ich das Subjekt zu einem „Objekt unter Objekten“ und das Erkennen im Sinne des Pragmatismus zu einem biologischen Prozeß, so beantworte ich die Frage in einem bestimmten metaphysischen Sinne, allerdings in einem solchen, bei dem der selbständige Wahrheitswert der Erkenntnis verloren geht. Nicht minder erhebt sich das Problem der



selbständigen Wirklichkeit von der „Außenwelt“ her. Wenn ich die „äußeren Erscheinungen“ einfach als selbständige Dinge nehme, so gebe ich wiederum eine voreilige metaphysische Antwort. Dagegen lehrt die kritische Besinnung, daß im empirischen Bewußtsein, sofern es wahre Erkenntnis erzeugt, ein transzendentes, im empirischen Ich ein intelligibles zum Ausdruck kommt. Umgekehrt steht uns in der empirischen Außenwelt, wenngleich in der Form der Erscheinung, eine in sich bestimmte und von unserem Erkennen völlig unabhängige Wirklichkeit gegenüber. Im Pragmatismus und Positivismus wird sowohl die Eigenart und Würde des Ich als auch der selbständige Wahrheitswert der Erkenntnis aufgegeben. In der Marburger Kantschule dagegen, deren Vertreter das Unpersönliche, Logische und den objektiven Wahrheitswert der Erkenntnis aufs stärkste betonen, wird sowohl die metaphysische Realität der Dinge wie des Ich bestritten. Von jener bleibt nur die Empfindung als „Aufgabe“, die dann vom Denken zu lösen ist, vom Ich als einziger psychologischer Rest die „Bewußtheit“ übrig. Die Verbindung der objektiven Erkenntnis mit dem bestimmten empirischen Ich ist unerklärlich. Mit Recht sagt Frischeisen-Koehler: „Wird weiter hervorgehoben, daß die Aufhebung der vor der Erkenntnis seienden Dinge solange nicht genügt, als nicht auch ihr notwendiges Gegenglied, das erkennende Subjekt, seines metaphysischen Seinscharakters entkleidet wird, dann ist nicht zu verkennen, daß damit nicht sowohl die Erkenntniskritik von allen absoluten Voraussetzungen losgelöst, sondern vielmehr sie selbst in eine Erkenntnis des Absoluten verwandelt wird.“ Dann „wird die Welt mit Einschluß aller Subjekte und Objekte in ihr zu dem sich entfaltenden Logos. Eine panlogistische Metaphysik ist die unabwendliche Konsequenz einer jeden Logik, die sämtliche Realbehauptungen auf logische Relationen reduziert.“ (Das Realitätsproblem, S. 15.) Nur die Selbständigkeit der Dinge aufzuheben, dagegen nicht die des Ich, erscheint von hier aus als eine Halbheit; daher wird der metaphysische Subjektivismus Fichtes auch abgelehnt. Macht man aber reinen Tisch und verwirft die selbständige Wirklichkeit des Ich wie der Dinge, so kommt man zu einem absoluten, völlig unpersönlichen Logismus, der sich von dem Hegels durch die Ablehnung der Metaphysik unterscheidet, wider Willen aber selber in eine Metaphysik, wenngleich etwas anderer Färbung, umschlagen muß. Diese in höchstem Grade idealistische Philosophie, die als solche auch von ihrem Urheber

H. Cohen vertreten wurde, findet trotzdem oft nicht schwer den Übergang zu den völlig entgegengesetzten Richtungen des Empirismus und Positivismus. Die letzteren haben mit jener nämlich die gleiche Voraussetzung gemein, die konsequente Aufhebung des Ich wie der Dinge; nur daß die Vertreter der Marburger Schule an die Stelle der Realität „an sich“ die „Idee“ setzen, der „Korrelativismus“ von Laas, Riehl u. a. dagegen sich an die empirischen Gegenstücke des Ich wie der Dinge hält.

Mit vollem Recht macht Frischeisen-Köhler gegenüber dem abstrakten Logismus der Marburger Kantschule die Bedeutung der Empfindung geltend. Dagegen ist es m. E. keine befriedigende Lösung, den Realismus nur als empirischen gelten zu lassen und allein auf Empfindung und Erlebnis zu gründen. In irgend einer Weise muß in jeder abgeschlossenen Weltauffassung auch der Logos als eine Realität angesetzt werden, nur selbstverständlich nicht so, als sei er eine noch so „überfein“ gedachte dinglich-materielle Realität. Für das besondere Gebiet der empirischen Einzelerkenntnis hat die Empfindung freilich grundlegende Bedeutung; aber „empirische Erkenntnis“ ist etwas anderes als „Erkenntnis des Empirischen überhaupt“. (r 401.) Es ist zu unterscheiden die konkrete empirische Erkenntnis, deren entscheidendes Kennzeichen stets Empfindung bzw. Erlebnis ist, und das allgemeine Urteil über den Realitätscharakter des Erlebten\*).

Eben dies scheint V. Kraft in seiner neue Wege suchenden Arbeit „Weltbegriff und Erkenntnisbegriff“ (Leipzig 1912) im Auge zu haben, wenn er den Realismus als eine erklärende Theorie des Erlebnisgegebenen hinstellt. Durch diese Erkenntnis, daß es sich um eine erklärende Theorie handle, werde die falsche Alternative überwunden, daß Erkenntnis entweder Aussage von wahrgenommenen Tatsachen sein müsse, oder durch vermittelnde Beweise daraus abgeleitet\*\*).

\*) Man kann eine gewisse Analogie hierzu in dem „praktischen Realisieren“ der Vernunftbegriffe Gott und Freiheit finden, ohne doch die Verschiedenheit der Gebiete zu übersehen. Die Realität Gottes wird selber nicht erfahren und doch behauptet. Es kann sich schon dem Begriff Gottes nach nicht um eine wirkliche Erfahrung handeln. Vielmehr wird eine in bestimmten konkreten Erfahrungen zum Ausdruck kommende, in ihnen als Voraussetzung liegende Wahrheit ausgesprochen.

\*\*\*) Zu vergleichen ist auch der von M. Schlick in dem Aufsatz „Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik“ (Vierteljahrsschrift f. wiss. Ph. u. Soz. 1910, Heft 4) gelegentlich einer Polemik gegen Rickert hervorgehobene Unterschied von „Wissen um etwas“ und „Wissen über etwas“.

In der Beurteilung von Kants Stellung zum Realitätsproblem vermag ich Kraft nicht zuzustimmen, halte aber seine Kritik des Neukantianismus für äußerst beachtenswert. So z. B. wenn er die Entgegensetzung von Erscheinungswirklichkeit und wahrer Wirklichkeit für ein unverarbeitetes metaphysisches Residuum erklärt und statt dessen unserer Erfahrungserkenntnis unmittelbar Vertrauen entgegengebracht wissen will. Endlich hebt er mit Recht die Verwirrung hervor, die durch Äquivokationen in den Begriffen „Bewußtsein überhaupt“ und „Erscheinung“ angerichtet wird. Das „Bewußtsein überhaupt“ schillert zwischen der Bedeutung einer Realität und Abstraktion. „Erscheinung“ wird bald genommen als „Bewußtseinsphänomen“, bald objektiv als „Naturerscheinung“. Vergl. oben Kap. 4, S. 22 ff.

---

## 7.

### Der negative Phänomenalismus.

Leider hat Kant selber die klare und in sich geschlossene Grundkonzeption, welche erkenntnistheoretischen Phänomenalismus und seinsphilosophischen Realismus wechselseitig aufeinander bezieht, dadurch verwirrt und zerstört, daß er seinem Phänomenalismus z. T. jene gefährliche skeptische Wendung gegeben hat, die gemeinhin, obzwar mit Unrecht, als das Eigentümliche seiner Erkenntnislehre gilt, in Wahrheit aber in der Geschichte der Philosophie ein uraltes Erbstück ist und sich stets in Verbindung mit einer quantitativen, mechanistischen Auffassung der Wirklichkeit und als deren Konsequenz einstellt. Indem wir auf diese Wendung eingehen, soll einstweilen die weitere Komplikation außer Betracht bleiben, daß Kant die „Erscheinung“ in einen subjektiven und objektiven Faktor zu dekomponieren unternimmt und die Unterscheidung dieser beiden Faktoren mit dem ganz heterogenen Unterschied von Form und Stoff der Erkenntnis identifiziert; auch auf die Bedeutung der Wahrnehmung in ihrem Eigenwert soll erst in einem späteren Zusammenhang eingegangen werden. Der Subjektivismus, der sich aus der mathematischen Auffassung der Wirklichkeit ergibt, ist weit radikaler sowohl als der, welcher sich auf die unvollkommene

sinnliche Erkenntnisart des Menschen stützt, als auch der, welcher in dem Vernunftcharakter synthetischer Realurteile einen Beweis der Subjektivität findet. Jener radikale Subjektivismus umspannt alles andere.

Der Begriff der Erscheinung erhält hier einen durchaus negativen, skeptischen Sinn. „Die Erscheinung“ ist „nur Erscheinung“. Das Ding an sich steht im Gegensatz zur Vorstellung, „denn wir haben es doch nur mit unseren Vorstellungen zu tun“, (r 235) und diese sind, wie es oft heißt, nur „Modifikationen“, „innere Bestimmungen unseres Gemüts“. (r 242.) Die Erkenntnis kann nicht über sich hinaus, sie erkennt nicht Dinge, sondern Erkenntnisse. Das Bewußtsein hat gleichsam eine räumliche Grenze, die nie und auf keine Weise durchbrochen werden kann. „Denn man kann doch außer sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewußtsein liefert daher nichts als lediglich unsere eigenen Bestimmungen.“ (r 320.)

Es ist die streng in sich eingeschlossene Substanz, die Monade, die weder außer sich wirken noch erkennen kann. „Die Monade hat keine Fenster.“ Nur daß Leibniz diese Isolierung durch die prästabilisierte Harmonie gewissermaßen wieder aufhebt und ausgleicht. Wo, wie bei Kant, diese Ergänzungstheorie fehlt, da ist die Skepsis radikal und auf keine Weise heilbar. Hinter jene Bewußtseinsauffassung kann nie zurückgegangen werden. In dieser Beziehung hat man in Kants Lehre mit Recht einen „absoluten Skeptizismus“ (Volkelt) gesehen, oder einen „Agnostizismus“, der sämtlichen Erkenntnisfragen, sei es der Wirklichkeit überhaupt, sei es insbesondere des Übersinnlichen, ein unerbittliches „non liquet“ entgegengesetzt. Hier ist nicht die Rede von einer „Grenze“, sondern einer „Schranke“, einem „Schlagbaum für die forschende Vernunft“ (vergl. Kant in M. A. d. N., S. 251).

Der Kürze halber nenne ich die oben Kap. 3, S. 10 ff. erörterte Theorie den „positiven“, die zuletzt behandelte dagegen den „negativen Phänomenalismus“. Der letztere steht unverkennbar mit der im Kap. 2, S. 7 ff. dargestellten Auffassung in Verbindung; nur daß dort die Vorstellungen eigentlich nur in ihrem Sein, ihrer psychischen Existenz im Bewußtsein wie ihrem Gewirktsein von einer transzendenten Ursache getroffen wurden. Hier dagegen handelt es sich um die Qualität, den Erkenntnisinhalt der Vorstellungen, und es wird aus jener metaphysischen Beurteilung der Vorstellungen die skeptische erkenntnistheoretische Folgerung gezogen.



Der wesentliche Unterschied aber von jenem „positiven Phänomenalismus“, bei dem das Ding an sich der Erfahrung immanent gedacht wurde, liegt auf der Hand. Dort war die „Erscheinung“ eine Verbindung mit der Wirklichkeit, hier dagegen spricht sie die absolute, unüberwindliche Trennung aus. Dort konnte von einer Qualität der Wirklichkeit, der die Qualität, wie gleichsam das Erkenntnisbild sie zeigt, als etwas Fremdes gegenüberstünde, gar nicht die Rede sein. Für die bestimmte, konkrete Erfahrung blieb der Wahrnehmung ihr volles Recht; die apriorische Charakteristik der Erkenntnis betraf nur den allgemeinen Gesichtspunkt, daß Erkenntnis dem erkannten Sein gegenüber etwas Neues und Eigenes sei. Es ist eine falsche Gesamtauffassung, Erkenntnis und Sein so gegenüberzustellen, als enthielten beide für sich eine inhaltliche Wahrheitsqualität, ein Bild, einen Wirklichkeitsumriß, und nun könnte man beide vergleichen und die Ähnlichkeit oder Gleichheit oder Verschiedenheit feststellen. (Prolog 68, Schluß von Anm. II.) Vielmehr fassen wir in der Form der Erkenntnis das Sein. Die prinzipielle Skepsis, ob denn doch am Ende in Wirklichkeit nicht doch alles ganz anders sei, als unsere Erkenntnis uns zeige, ist völlig sinnlos. (Vergl. Lotze, Log. 1874, S. 476 f.) Der „positive Phänomenalismus“ enthielt indirekt zugleich eine Bejahung des geistigen Prinzips. Das bloß Dingliche und Faktische ist nicht das letztlich allein Reale; der Geist, die Vernunft, die in der Erkenntnis zum Ausdruck kommt, ist nicht eine bloße Effloreszenz oder Wirkung oder Begleiterscheinung des Materiellen. Es zeigt sich vielmehr die Linie zu Fichte und Hegel, welche mit bewußter Klarheit den „Realismus“\*) des idealen Prinzips betonten. Bei dem „negativen Phänomenalismus“ aber kann weder von einem idealen Prinzip noch von seinsphilosophischem Realismus die Rede sein. Von einem bewußtseins-transzendenten Sein kann ich gar nichts wissen. Schon die Vorstellung des affizierenden Dinges an sich ist streng genommen Kontrebande. Von jener monadologischen Voraussetzung aus würde nur eine prästabilisierte Harmonie das Bewußtsein zum Spiegel des Universums machen können. Die Monade weiß nur von sich selber.

Man kann die Systeme von Leibniz und Kant als zwei großartige Versuche betrachten, den Übergriffen der neueren mechanistischen Weltauffassung entgegenzutreten, ihnen die Spitze

---

\*) Vergl. oben.

abzubrechen. Beide Versuche aber sind mit Mitteln unternommen, welche dem Gegner weithin entgegenkommen \*).

Der skeptische Phänomenalismus ist der stetige Begleiter und Schatten einer mechanistischen Weltauffassung, welche die qualitativen Unterschiede der Wirklichkeit leugnet und für lediglich subjektiv erklärt, sei es daß für das eigentlich Wirkliche eine Vielheit von qualitätslosen Elementen und deren Bewegung erklärt wird wie im Demokritismus, oder daß die Meinung hinzugenommen wird, es gebe nur eine Substanz. In diesem Falle entsteht ein starrer statischer Pantheismus, der alle Verschiedenheit in der einen identischen Substanz untergehen läßt. *Ἐν καὶ πᾶν*. Werden und Veränderung sind nur Schein, alles zeitliche Geschehen nur trübende Wolke. Und wie in dem von der Kausalität entblößten Substanzbegriff alles in eine identische Substanz zusammenrinnt, so schwebt andererseits die von allen substanziellen Trägern abgelöste Kausalität in der Luft und wird eine Kette ohne Anfang und Ende. Vergebens sucht man die Antinomie zwischen den Begriffen Substanz und Kausalität durch Aufopferung je des einen dieser Begriffe zu lösen. Die falsche Voraussetzung ist der starre, mathematische Substanzbegriff, mit dem hinterher keine Dynamik verknüpft werden kann.

Leibniz trat der Überschätzung des Identitätsbegriffs, des Satzes vom Widerspruch (den er durch das Gesetz der Angemessenheit ersetzt wissen wollte), entgegen und bekämpfte die quantifizierende atomistische Auffassung der Wirklichkeit. Durch Addieren und Summieren erreicht man keine Einheit, kein Wesen. Zu Anfang schon muß als ideales Ziel das Ganze da sein; die geistige, ideale Einheit kann allein das Wesen konstituieren und in allen materialen Wandlungen beharren. — Diesen geistigen Substanzbegriff, die Monade, faßte er aber als mathematisch abgeschlossen, aller Veränderung und Entwicklung entnommen. Alles Wirken und Erkennen ist nur scheinbar, die zeitliche Existenz nur eine sinnliche Vorstellungsweise, gleichsam das Auseinanderziehen einer identischen, zeitlosen Substanz.

Diese Konzeption wirkte bei Kant nach. Wie stark dieser der mechanischen Welterklärung zuneigte, ist bekannt; von der Theorie des Himmels und den Träumen eines Geistersehers an

\*) Vergl. die grundlegenden Ausführungen von J. Kremer, Das Problem der Theodizee, bes. S. 40 ff. Vergl. auch E. Tröltzsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905, S. 41 ff.

bis zu den geschichtsphilosophischen Arbeiten und der Kritik der Urteilskraft. Selbst die menschliche Kulturgeschichte wird in einem kühnen Entwurf mechanistisch konstruiert, wie der Zwang des sozialen Lebens und die gewaltigen Hebel der elementaren menschlichen Leidenschaften zuerst die Individuen und dann die ganzen Völker zusammenbinden und dem Ideal des Völkerfriedens entgegentreiben. Andererseits ist aber diese Gesamtkonstruktion doch nur die Schöpfung des Ich\*), der Freiheit, welche für alle Wissenschaft wie Moral die unersetzliche Bedingung bildet.

So wird das Ich aus der lähmenden Umklammerung des Mechanismus befreit und der ganzen Natur gegenübergestellt. Die Frage nach der Möglichkeit apriorischer Synthese wendet sich gegen den Kern der mechanistischen resp. sensualistischen Auffassung, die Zurückführung aller Unterschiede auf Identität, gegen die empiristische Umdeutung des Notwendigkeitsmoments in der Kausalität, gegen die Ersetzung wesentlicher, ideal bestimmter, systematischer Einheit durch bloße Aggregation.

Unter der Hand aber dringt auf Schritt und Tritt die gegnerische Auffassung doch bei Kant ein: in der äußeren Kausalität der Dinge auf das Bewußtsein, in der Anlehnung der „Grundsätze“ an die mechanistische Naturphilosophie, in der „metaphysischen Deduktion“ der Kategorien aus der formalen Logik, in der quantitativen Auffassung des Absoluten, wonach es allein nach Durchlaufung aller Erfahrung in Raum und Zeit und jenseits der Wirklichkeit anzutreffen wäre; in der äußerlichen, transzendenten Auffassung des Dinges an sich wie analog in der anthropomorphen deistischen Gottesauffassung; in der Zurückführung der Kausalität im Erscheinungsgebiete auf Identität, in der Auffassung des zeitlichen Geschehens als einer subjektiven Schematisierung einer an sich zeitlosen, intelligiblen Wirklichkeit, vor allem aber in der mathematisch begrenzten, räumlich abgeschlossenen Fassung des Bewußtseins, welche den Begriff der Monade und den mit ihm zusammenhängenden negativen Phänomenalismus erneuert. Die sensualistische und idealistisch-metaphysische Tendenz führen in Kants Denken einen beständigen Kampf miteinander, wie sich am auffälligsten in der Kr. d. Urteilskraft beobachten läßt. Dazu kommt die oben dargestellte Konzeption des „positiven Phänomenalismus“, der mit seinem seinsphilosophischen Realismus auf

\*) Besonders hat dies u. a. Münsterberg betont in seiner „Philosophie der Werte“. 1908.

allen Gebieten sich hervordrängt. Daß diese verschiedenen, z. T. einander scharf entgegengesetzten Konzeptionen in Kant Raum fanden, ist dennoch kein allzugroßes psychologisches Rätsel. Bei einer so eminenten Produktivität ist das durchaus verständlich und nur dem unbegreiflich, der selbst unproduktiv ist.

Dieser „negative Phänomenalismus“ ist auf keine Weise durch Umdeutung zu retten, als stecke ein besonderer Wert oder Tiefsinn darin. Die falsche Demut, daß es vermessen sei, die Natur erkennen zu wollen, sowie die skeptische Belehrung, daß unser Erkenntnisvermögen für die Erfassung der Wirklichkeit zu schwach und klein sei, sind in gleicher Weise oberflächlich und sinnlos, wie oft man auch dieselbe Melodie wieder hören muß. Es bleibt sich im Grunde gleich, ob Gott resp. die Wirklichkeit als zu groß und unerforschlich (vergl. das Buch Hiob oder die Gottesauffassung der Spätscholastik), oder ob unser menschliches Erkenntnisvermögen als zu klein und mangelhaft angesehen wird. Um unsere Erkenntnis für „nur phänomenal“ erklären zu können, muß ich doch schon einen (in diesem Falle usurpierten) Begriff des Nichtphänomenalen haben. In dem Skeptiker verbirgt sich ein dogmatischer Metaphysiker. Dieser Phänomenalismus kann dann auf alles Beliebige angewandt werden. Nach ihm wird z. B. die sinnliche Vorstellungsweise als lediglich subjektiv bezeichnet, wogegen die Dinge an sich nicht sinnlich, sondern intelligibel seien. Umgekehrt kann aber ebensogut die Vernunftauffassung der Wirklichkeit als bloß subjektiv und phänomenal angesehen werden. Vergl. bes. U. § 76 ff. Es ist eine Schraube ohne Ende, ein regressus in indefinitum resp. ein *asylum ignorantiae*. Das „nach der Natur unserer Erkenntnisvermögen“ kann als ständiges, einschränkendes Vorzeichen vor sämtliche Aussagen gesetzt und deshalb auch ohne Schaden in sämtlichen Fällen weggelassen werden. Die Verallgemeinerung dieser Klausel entwertet sie und löst sie auf. Wenn, wie es gelegentlich bei Kant, sehr oft aber bei Kantianern geschieht, die „kritische“ Auffassung nur in dieser negativen Weisheit besteht, in der Vermeidung aller bestimmten positiven Aussagen resp. ihrer Restriktion auf lediglich subjektive Geltung, so verdient dieser Ausdruck die Achtung nicht, die ihm entgegengebracht wird.

---



## 8.

**Form und Stoff der Erkenntnis.**

Die beiden grundlegenden Konzeptionen der kantischen Lehre, der allgemeine Bewußtseinsphänomenalismus, wonach wir die Dinge nur in der Qualität der Erkenntnis als Erscheinungen haben, und der Apriorismus, der dem Empirismus gegenüber die selbständige Bedeutung der Vernunft und die Produktivität des Subjekts vertritt, sind zunächst völlig selbständig und unabhängig voneinander. In Kants Phänomenalismus, durch den dann beide Konzeptionen in Beziehung treten, ist die allgemeine Beziehung auf das Bewußtsein streng zu unterscheiden von der besonderen Beziehung auf die Vernunftelemente innerhalb des Bewußtseins; letztere haben gewissermaßen eine doppelte Subjektivität. Der Realismus der „Dinge an sich“, der die Voraussetzung des positiven Bewußtseinsphänomenalismus bildet, kann durch den Apriorismus in keiner Weise beeinflußt oder erschüttert werden. Das Apriori bezieht sich auf die Erkenntnis der Dinge, nicht auf die Dinge selber; es baut nicht metaphysisch die Welt auf, sondern begründet Wert und Geltung der Erkenntnis. Dem allgemeinen Bewußtseinsphänomenalismus gegenüber ist die Unterscheidung von Form und Stoff der Erkenntnis völlig indifferent. Der gesamte Inhalt der Erfahrung ist gleicherweise Erscheinung und andererseits unterschiedslos Ausdruck der Wirklichkeit selber. Die Empfindungsqualitäten sind ebenso real und objektiv wie die Vernunftelemente, die Relationen, der systematische Zusammenhang. Andererseits steckt die Aktivität des erkennenden Subjekts nicht nur in der Synthese, sondern in jeder einzelnen Impression. Dabei ist aber die Qualität der Empfindung ihrer besonderen, individuellen Art nach von einer objektiven Wirklichkeit bestimmt. Analog ist die Synthese etwas nicht bloß Vorgefundenes, sondern die Aktivität des Subjekts Betreffendes. Trotzdem wäre es sinnlos, die Wirklichkeit als qualitätslos im Sinn der Fechnerschen „Nachtansicht“ zu betrachten oder andererseits ihr den Vernunftcharakter entziehen und den Ursprung aller Synthese lediglich im Subjekt erblicken zu wollen.

Im Phänomenalismus begegnen sich die beiden Grundkonzeptionen Kants. Bald wird es so dargestellt, daß der Bewußtseinsphänomenalismus die Erklärung für den Apriorismus bildet, bald umgekehrt dieser für jenen. Wirft man die Frage auf, wie

es möglich ist, daß der Verstand der Natur ihr Gesetz vorschreibt, so ist die Antwort darauf die, daß diese „Natur“ ja nur das ideale Erkenntnisbild der Dinge ist, dagegen nicht die Wirklichkeit selber. Daß wir in die Erfahrung Vernunftmomente „hineinlegen“, daß die Dinge sich „nach uns richten“, das alles ist deshalb erklärlich, weil es sich eben um „Erscheinungen“ handelt. (r 164, r<sup>1</sup> 137, r<sup>1</sup> 117.) Umgekehrt aber „kann die Wirklichkeit synthetischer Sätze apriori schon an sich hinreichend sein zu beweisen, daß sie nur auf Gegenstände der Sinne und nicht weiter als auf Erscheinungen gehen können“. Brief an Reinhold 12. V. 89. Vergl. Über eine Entd. S. 67, L. Bl. III, 13. Dasselbe gilt von den mathematischen Sätzen in ihrer Anwendung auf die Erfahrung. r 65, r 271.

Bei den Anschauungs- und Denkformen wie bei den Urteilen mit Notwendigkeitscharakter ist es das Moment des Absoluten, der Vernunftcharakter, worin Kant die über alle Erfahrung und das „Borgen“ aus ihr hinausliegende Dignität und den Stempel des Geistes erblickt. Von Wundt ist dagegen eingewandt worden, dies Moment des Absoluten sei in dem ursprünglich Gegebenen noch nicht anzutreffen, stelle sich vielmehr als ein Produkt erst späterer Reflexion heraus. Diese Kritik ist insofern nicht unberechtigt, als Kant in der Tat manchmal die späteren Reflexionsprodukte, den in Gedanken konstruierten dreidimensionalen Raum der Geometrie sowie die abstrakten Verstandesbegriffe mit der ursprünglichen, primären Funktion des Anschauens und Denkens selber gleichsetzt resp. verwechselt. Das sachliche Apriori wird dadurch zu einer Eigenschaft des konkreten empirischen Subjekts herabgedrückt. Das „Subjektive“ im Sinne einer besonderen Würde und Vollkommenheit, deren das konkrete einzelne Subjekt im Erkennen der Wahrheit wie im sittlich guten Handeln teilhaftig werden kann, wird hier verwechselt mit dem „Nur-Subjektiven“, das einen Mangel bezeichnet und im Gegensatz zu einer objektiven Erkenntnis der Wahrheit steht. Das sachliche, transzendente Apriori wird ins Anthropologische umgebogen; die Erkenntnisformen werden zu starren, angeborenen Eigenschaften des empirischen Menschen seiner Gattung nach, zu „Erkenntnisvermögen“. Soll nun trotz dieser Zurückführung auf das empirische Subjekt und seine Beschaffenheit doch der Ursprung der Vernunftelemente aus dem Ich festgehalten werden, so kommt man zu dem Positivismus und Pragmatismus, der in aller wissenschaftlichen Arbeit und Vernunfttätigkeit nur Hilfs-

konstruktionen von lediglich subjektiver Geltung bzw. Lebensäußerungen empirischer Individuen sieht.

Auf der andern Seite aber macht sich bei Kant doch eine tiefere Auffassung des Apriori geltend, die von jenem Einwande Wundts nicht getroffen wird. Nach ihr sind die Vernunftelemente innerhalb der Erfahrung ihrer sachlichen Geltung nach zu nehmen, ganz ohne Rücksicht darauf, ob sie nur unbewußt und dunkel angewandt werden, oder ob man sich ihrer in der Reflexion klar bewußt ist. Vergl. Refl. II 422: „Die Regeln, die der Verstand ohne Bewußtsein in concreto erkennt, in abstracto vorzustellen.“ Vergl. r 90 f., 132, 241, r<sup>1</sup> 118, 128 Anm. Selbst die „metaphysische Deduktion“, welche die Kategorien im einzelnen aus der formalen Logik abzuleiten unternimmt, betrachtet Logik und Intellekt nicht als den eigentlichen Quell der Verstandesbegriffe, sondern lediglich als „Leitfaden“ zu ihrer „Entdeckung“. Vernunft bedeutet bei Kant etwas Umfassendes, über die Unterschiede von formal-logisch und sachlich-transzendental, theoretisch und praktisch, ja in gewissem Sinne selbst begrifflich und anschaulich Hinausreichendes. Daß in dem unmittelbaren psychologischen Befund diese Vernunftelemente noch nicht als solche zu erkennen sind, beweist nicht dagegen, daß sie sachlich doch vorhanden sind. Will man sich über seine Wahrnehmungen klar werden und sie zu einer einheitlichen Erfahrung verknüpfen, so ist es nur möglich auf Grund dieser in jeder Einzelerfahrung keimartig schon enthaltenen formalen Elemente. Man muß das Apriori nicht subjektiv-psychologisch, sondern objektiv-sachlich fassen. Dagegen ist freilich bei der genaueren Untersuchung darüber, was nun im Besonderen als a priori zu gelten hat, die Selbstbesinnung über die Motive, welche in den einzelnen Fällen zur Unterscheidung von Form und Stoff führen, von Bedeutung. Die Frage des Realismus endlich, die bei Kant in der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung zum Ausdruck kommt, hat mit der Unterscheidung von Form und Stoff der Erkenntnis unmittelbar gar nichts zu tun. Im Zusammenhange der oben S. 38 angeführten Stelle macht Schopenhauer von dem allgemeinen Bewußtseinsphänomenalismus aus Kant gegenüber geltend, der Stoff der Erfahrung sei nicht minder subjektiv als die Form. Dies ist durchaus zuzugeben; nur muß man den Bewußtseinsphänomenalismus nicht negativ, als Schranke, nehmen, sondern positiv: in der besonderen Qualität der Bewußtseinserscheinung erfassen

wir die Wirklichkeit selber. Daß in diesem Sinne alle Erkenntnis subjektiv ist, ist ein analytischer Satz. Umgekehrt aber kann man mit gleichem Recht sagen: die Formen und Verbindungen zwischen den einzelnen Erfahrungselementen sind nicht minder real wie der besondere Gehalt.

Man verwechselt hier sehr leicht ganz verschiedene Gegensätze, indem der Begriff des Subjekts als des Quells für Vernunft und Synthese in eins gesetzt wird mit dem Nicht-Objektiven, Nicht-Realen. Und ferner wird irrtümlicherweise die Form dem Allgemeinen gleichgesetzt, der Inhalt dagegen dem Besonderen, während in Wahrheit Form wie Stoff sowohl ihrer Besonderheit nach als auch im allgemeinen betrachtet werden können.

Kant selber ist an dieser Verwirrung nicht unschuldig. Wie er schon bei dem allgemeinen Bewußtseinsphänomenalismus neben dem eigentlich wertvollen Grundgedanken, der positiven, objektiven Fassung dennoch die schlechte skeptische, negative Fassung mit unterlaufen läßt, so ist auch bei der Unterscheidung von Stoff und Form der Erkenntnis und der Begründung des Apriorismus die wertvolle objektive Fassung, welche die Selbständigkeit und grundlegende Bedeutung von Vernunft und Synthese vertritt, zu unterscheiden von einer weit gröberen, welche das Apriori anthropologisch oder pragmatistisch auffaßt als Eigenschaft oder Äußerung empirischer Individuen. Die Hauptschwierigkeiten beim Verständnis und bei der Durchführung der kritischen Philosophie entstehen aus der Unklarheit über das Verhältnis dieser beiden Konzeptionen zueinander, des allgemeinen Bewußtseinsphänomenalismus einerseits und des Apriorismus andererseits.

Das Hauptinteresse Kants ist zweifellos bei dem Apriorismus als der Voraussetzung für die Möglichkeit der Wissenschaft wie der vernunftgemäßen Auffassung von Kunst, Moral, Religion. Der metaphysische, d. h. seinsphilosophische Realismus, der mit dem Bewußtseinsphänomenalismus gemeinsam eine einheitliche Konzeption bildet, ist dabei die Voraussetzung. Kommt letzterer besonders in der transzendentalen Ästhetik zur Darstellung, so ersterer in der transzendentalen Logik, deren Kern die „transzendente Deduktion“ der Verstandesbegriffe bildet. Der Grundgedanke dieser Deduktion kommt freilich auch schon bei den Anschauungsformen zum Ausdruck in der kurzen Bemerkung: das, worin sich die Empfindungen allein ordnen, kann selbst nicht wieder Empfindung sein. r 34; vgl. r 1 336: Das, was ich voraussetzen muß, um



überhaupt Objekte zu erkennen, kann ich selbst nicht wieder als Objekt erkennen\*).

Es gibt keinen Inhalt ohne Form. Der Empirist führt diese Form nur versteckterweise im Begriff der „Erfahrung“, die doch selber nichts Ungeformtes sein kann, ein. Freilich gilt diese Form selbstverständlich nur als Form eines Inhalts. Form und Stoff sind wechselseitig aufeinander angewiesen. Die empiristische Erklärung des Kausalitätsbegriffs, überhaupt ganz allgemein des Notwendigkeitsmoments in Erkenntnisurteilen, ist von vornherein verfehlt, wird „durch das Faktum widerlegt“. (r 128.) Der Notwendigkeitscharakter, das Systematische, das auch in dem primitivsten Erfahrungsurteile liegt und ihm seinen Objektivitätswert verleiht, kann niemals von unten her durch Addierung des Einzelnen gewonnen, aufgebaut, gleichsam erklettert werden. Die mechanistische Ableitung durch Assoziation und Gewohnheit kommt nicht zum Ziel. Vernunft wird nicht zusammengesetzt und zusammengebettelt; sie ist mit einem Male da oder gar nicht. So betont Kant gegen Hume, daß wir die Erfahrung „machen“, daß wir die „Natur“ in die Dinge „hineinlegen“. An sich ist diese objektive Deduktion, diese erkenntnistheoretische Rechtfertigung der Formrealität von jeder subjektivistischen Ausdeutung unabhängig; ja, im Zusammenhang mit dem positiven Bewußtseinsphänomenalismus wird sogar gefordert, daß Zusammenhang und Ordnung, wie sie in unserer Erkenntnis als Vernunft zum Ausdruck kommen, der Wirklichkeit nicht fremd seien. Die Deduktion stellt nur dem Empirismus gegenüber, der leicht zu dogmatischem Realismus und pragmatistischem Positivismus verflacht, den Eigenwert der Vernunftform fest. Die sensualistische Auffassung setzt die Kausalität selber schon voraus, kann sie also nicht erklären. Vor aller Analyse aber geht eine Synthese vorher, in der allein die Möglichkeit von Erfahrung und Wissenschaft begründet ist. „Denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen.“ r 130.

Nun aber kommt es zu dem verhängnisvollen Abweg in den Subjektivismus. Wird die Erkenntnis als ein aus zwei verschiedenen

---

\*) Hier ist von der subjektivistischen Deutung dieses Arguments, wie sie von Vaihinger, Riehl, Stumpf vorausgesetzt und dann bekämpft wird (vergl. Vaihinger, Comm. II, S. 69 ff.), noch ganz abzusehen; es wird nur der selbständige Eigenwert des formalen Elements den Einzeldaten der Empfindung gegenüber hervorgehoben, ohne die Herkunft der Form aus dem Subjekt, geschweige dem empirischen Subjekt, zu behaupten.

Faktoren „Zusammengesetztes“ (r 1) hingestellt, so kann man den Vergleich nur auf das Verhältnis von Form und Stoff der Erfahrung beziehen, nicht dagegen auf das Verhältnis von Subjekt und Objekt, um nun durch Analyse den Anteil des letzteren wie des ersteren herauszustellen. In der Tat aber kommt es bei Kant zu diesem Fehler, daß die Form zu dem lediglich subjektiven — also objektiv für die Wirklichkeit nicht gültigen —, die Materie dagegen zu dem objektiven Faktor gemacht wird. Dadurch ergibt sich ein seltsam verwirrtes Bild. Die Form, die Vernunft wird subjektiviert und der Wirklichkeit entzogen. Das Gegenstück, die Nicht-Vernunft, die formlose „Materie der Empfindung“, wird dem Subjekt fremd und rätselhaft. Dazu werden die Formen zu festen, starren Eigenschaften des Subjekts, zu „Erkenntnisvermögen“\*).

Eine eigenartige Rolle spielen die „Anschauungsformen“. Kant unterscheidet hier nicht zwischen dem Räumlichsein, wie es unmittelbar erfahren wird, und der besonderen rationalen Raumkonstruktion der Euklidischen Geometrie. Nun ist zwar der konstante Charakter des Räumlichseins den mannigfach wechselnden Empfindungen gegenüber unbestreitbar. Die spezielle mathematische Konstruktion des dreidimensionalen Raumes dagegen ist ein wissenschaftliches Hilfsmittel, das von jenem primären Erleben durchaus zu scheiden ist. Man darf hier Kant nicht, wie es so oft geschehen ist, apologetisch umdeuten. Kant wehrt sich zwar gegen das „Angeborensein“ und die „Organisationstheorie“\*\*), doch vergeblich. Zwar das ist selbstverständlich richtig, daß man von einem aktuellen Sein der Raumform im Subjekt vor aller Erfahrung nicht reden darf, da sie erst in der Erfahrung aktuell wird. Die „Anlage“ aber ist doch angeboren, wie Kant das auch Eberhard gegenüber in voller Klarheit zugibt (Ph. Bibl. 46c, S. 43/4.) Es ist eine „*acquisitio originaria*“; die Anlage im Subjekt ist ganz allein Grund, Heimat, Quell des Raumes. Das aber ist eine positive seinsphilosophische Charakteristik eines alle Dinge in bestimmter Weise färbenden „Erkenntnisvermögens“, für welche H. v. Kleists Vergleich mit den blauen Brillengläsern in der Tat nicht zu niedrig gegriffen ist. Zudem stellt sich auf der anderen

---

\*) In welchem Sinne die anthropologische Bestimmtheit unserer Erkenntnis mit vollem Recht geltend gemacht wird, ist an anderer Stelle gezeigt worden. (Vergl. Kap. 3.)

\*\*) Vergl. H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, S. 210; derselbe im Vorw. z. Langes Gesch. d. Mat., Bd. I, S. IX.

Seite gleich der positive seinsphilosophische Begriff einer nicht-räumlichen Wirklichkeit ein. Vergl. oben S. 21. Ferner wird das primäre Raumerleben durch die Identifikation mit der bestimmten mathematischen Raumkonstruktion zu etwas Rationalem, Vernunftartigem gemacht.

Die vermeintliche Entdeckung der „reinen Sinnlichkeit“ als einer Eigenschaft der menschlichen Erkenntnis spielt hier in Kants Denken eine wichtige Rolle. Der Notwendigkeitscharakter, der sonst als Monopol des Begriffs galt, ist hier aufs unmittelbarste in der Anschauung gegeben. r 180/1; 741. So wird das Problem gelöst, das Kant lange gedrückt hatte, wie die Mathematik und ihre sichere Erkenntnisweise auf die Erfahrung angewendet werden könne. Wir üben „eben dieselbe bildende Synthesis“ aus bei der phantasiemäßigen, idealen Konstruktion der Mathematik wie bei der Apprehension einer Erscheinung. r 271 (vergl. die Parallelstelle für die Kategorien r 104/5), r 65, 206; Prol. 71. Der schwärmerische Idealismus ließ sich gar nicht einfallen, „daß Sinne auch a priori anschauen sollten“. Prol. 166 Anm.

Diese Identifizierung von Formalität und Subjektivität überträgt sich nun auf das eigentliche Vernunftgebiet, dem die Anschauungsform durch ihre rationale Umdeutung schon nahe gerückt worden ist. Wo irgend in Urteilen oder in Anschauungen und Begriffen das Moment der Notwendigkeit, der Vernunft auftaucht, da handelt es sich um etwas spezifisch Subjektives. Die Radikalfunktion ist die Synthese, die Zusammenfassung in der transzendentalen Apperzeption. r 103. Fortschr. d. Met. S. 96, 102.

Die Denkformen, die im einzelnen nicht wirklich deduziert, sondern aus der formalen Logik und der mechanistischen Naturphilosophie hergenommen werden, bezeichnet Kant zwar nicht so offen wie die „reine Sinnlichkeit“ als Eigenschaft des Subjekts. Hier war das Bewußtsein des absoluten Charakters der Wahrheit zu lebendig, der alsbald verloren gehen würde, wenn die Vernunft als menschliche Eigenschaft, als Naturanlage und Naturkraft gefaßt würde. So betont Kant die Freiheit als Grundlage für Wissenschaft wie Moral. Vergl. bes. Refl. II 286, 946/952. Rec. v. Schulz Sittenl. S. 76. Trotzdem zieht der einmal eingeschlagene Weg auch unvermeidlich die Subjektivierung und Relativierung der Vernunft nach sich. Wenn Kant auch r 167/8 die Praeformation (und generatio aequivoca) ablehnt und eine Epigenesis d. r. V.

lehrt, so ist damit doch nichts gewonnen. Die Anlage ist Eigenschaft des Subjekts; hier ist also der Quell der Vernunft. In der Tat werden Verstand und Vernunft von Kant oft als „Naturkräfte“ neben anderen Naturkräften behandelt und die Moral auf eine „Anlage“ im Menschen gegründet. Hier trifft man auf die letzte und wesentlichste Unstimmigkeit des kantischen Systems, welche das Verhältnis der menschlichen Freiheit und Vernunft zur Vorsehung, zur Gott-Natur, angeht. Bezeichnenden Ausdruck findet dieser Widerspruch in dem wichtigen Satze aus der „Idee z. e. allg. Gesch.“ (3. Satz, S. 5/6), daß die Natur gewollt habe, der Mensch solle alles sich selber und seiner Vernunft zu danken haben. Im einzelnen unterscheidet Kant bekanntlich und weist den verschiedenen kategorialen Formen eine verschiedene Dignität zu. Die anschauliche Form der Erscheinungen hält er für etwas schlechthin Gegebenes, im Gegensatz zu der Natur, sofern sie gedacht wird. Indes ist der mathematische Raum, den die Naturwissenschaft zugrunde legt, ebensowohl ein Produkt wissenschaftlicher Arbeit wie die Verstandesbegriffe. Und die letzteren wieder sind ebensowenig in der Form der Reflexion gegeben, sondern zunächst in der unbewußten Funktion selber, wie Kant bei der ersten Darstellung der Kategorienlehre in der Tat auch der Phantasie eine wesentliche Rolle zuweist. Weiterhin unterscheidet Kant zwischen den Begriffen, durch welche erst eine „Natur“ zustande kommt, und denen, die sie schon als gegeben voraussetzen. Jene allein, die „Kategorien“, sollen sich als objektiv gültig und als konstitutiv deduzieren lassen; diese dagegen, die „Ideen“, sollen lediglich regulative Maximen für die nachträgliche reflektierende Beurteilung sein. In Wirklichkeit aber kann man von einer „Natur“ als einem einheitlich systematischen Zusammenhang nur reden auf Grund der teleologischen Idee systematischer Einheit (r 673 ff.); ganz abgesehen davon, daß sich ohne den Begriff des Zwecks überhaupt gar keine Zusammenhänge aus dem uferlosen Meer des kausalen Mechanismus würden ablösen und umgrenzen lassen\*).

Bei der oben behandelten Gleichsetzung der Gegensätze Form-Stoff und subjektiv-objektiv verfallen aber sämtliche aprio-

---

\*) Zu der Erweichung des Unterschiedes von Kategorie und Idee vergl. W. Ernst, Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien 1909. Ausdrücklich wird von Kant auch in dem Anhang zur transzendentalen Dialektik die Herabsetzung der Ideen zu einem bloß „ökonomischen Handgriff“ abgelehnt. r 681; 697.



rischen Formen unterschiedslos der Subjektivierung. Im Sinne des Positivismus gibt es Vernunft nur im Menschen, im sinnlich konkreten Individuum. Das sachlich theoretische Apriori wird mit der Spontaneität des zufälligen empirischen Subjekts verkettet. Vernunft, Wahrheit, Gedanke existieren „nur im Gehirn“; die Menschen sind „kluge Tiere“, die das Erkennen erfanden. (Nietzsche.)

An diesem entscheidenden Punkte herrscht eine ungemaine Verwirrung und Unklarheit, und die verschiedenen an Kant anknüpfenden Richtungen scharen sich um das Panier dort der subjektiv-anthropologischen, hier der objektiv logischen Auffassung, die doch, recht verstanden, durchaus keinen Gegensatz bilden, sondern zusammengehören. Wenn man einsieht, daß die Erkenntnis nicht etwas dem Menschen Zufälliges und Äußerliches ist, ein bloßes Abspiegeln eines Anderen, sondern vielmehr mit seiner eigenen Existenz verwachsen, so springt man von hier leicht zu der pragmatistischen Auffassung über, welche den Begriff der objektiven Wahrheit gänzlich vernichtet und die Erkenntnis nicht nur ihrem psychischen Sein, sondern auch ihrem Geltungsanspruch nach auf die zufälligen, vergänglichen Individuen einschränkt. In Wirklichkeit freilich leidet die Wahrheitsfähigkeit unserer Erkenntnis keineswegs darunter, daß sie eben die unsere und als Erkenntnis etwas sui generis ist. (Vergl. r 43, 52.) Ebenso unbegründet ist die Furcht vor der anthropologischen Bedingtheit unserer Erkenntnis, welche bei den dem Pragmatismus entgegengesetzten Richtungen dazu führt, die Erkenntnis von dem konkreten Subjekt ganz abzulösen und zu einem objektiv-logischen System zu machen, sei es, daß man bei dem Begriff des Geltens stehen bleibt oder von einem zeitlosen Sein der Wahrheit in metaphysischem Sinne redet. Recht verstanden bildet der Wahrheitsanspruch unserer Erkenntnis, der in dem Rationalismus und Apriorismus der kantischen Erkenntnislehre zum Ausdruck kommt, durchaus keinen Gegensatz zu der anthropologischen Bedingtheit unserer Erkenntnis, wie sie in dem Begriff der „Erscheinung“ und dem Bewußtseinsphänomenalismus sich ausspricht. Die menschliche Erkenntnis braucht nicht gleichsam eine übermenschliche zu werden, um den Charakter objektiver Wahrheit bekommen zu können. Ebensowenig muß und darf man die Vernunft, um sie als unsere Vernunft begreifen zu können, im Sinne des Pragmatismus in die Sphäre des zufälligen, empirischen Subjekts herabziehen.

Weder der Apriorismus, der die Spontaneität des Subjekts hervorhebt, noch der Bewußtseinsphänomenalismus, der das „für uns“ im Gegensatz zum „an sich“ betont, führt weder notwendig zu positiver direkter Ontologie noch zum Pragmatismus. Es ist der gleiche Sachverhalt, der auf dem Gebiete der Teleologie, Moral und Religion vorliegt. Kant lehnt eine dogmatische Teleologie als *ignava und perversa ratio* ab (r 717 ff. u. 720 ff.), ohne doch pragmatistischer Subjektivierung zu verfallen. Wir denken ferner Gott nach unseren menschlichen Moralbegriffen, die wegen ihrer Menschlichkeit doch nichts an verpflichtender Kraft verlieren können. Gott darf nicht gedacht werden als geheimnisvoll überlegenes Etwas mit einer unerforschlichen Natur und anderen, höheren sittlichen Begriffen („*sunt superis sua iura*“, Üb. d. Mißlingen . . . Theodicee, S. 139). Hier wie in der Erfahrungslehre beruht der Unterschied des „an sich“ und „für uns“ nicht auf der Zufälligkeit unserer anthropologischen Beschaffenheit, als könnte je nach der besonderen Organisation der Inhalt ein anderer werden, oder gar die Sache an sich selbst am Ende ganz anders sein, als wir uns vorstellen (vergl. Lotzes Spott, Log. 1874, S. 477 ff.), sondern vielmehr einzig auf dem lebendigen, spontanen Charakter unserer Erkenntnis und unseres geistigen Lebens, das etwas Eigenartiges ist und nicht die Kopie eines äußerlich Gegebenen.

Behandelten wir bis jetzt die falsche Verbindung des Gegensatzes formal-material mit dem subjektiv-objektiv, so beachten wir jetzt noch die schon oben S. 81 angedeutete Verwechslung des Gegensatzes formal-material und allgemein-individuell. Der Apriorismus darf nie so verstanden werden, daß dadurch die Wahrnehmung ihrem individuellen Gehalt nach entwertet und dadurch der positive Bewußtseinsphänomenalismus mit seiner Beziehung zur Wirklichkeit selber verletzt würde. Es steht nicht so, als stellten die Empfindungen das Besondere, den Gehalt dar, der dann durch eine logische Synthese als das Allgemeine zusammengefaßt würde. Vielmehr daß jede konkrete Einzelerfahrung, jede bestimmte Wahrnehmung ihren besonderen, gegebenen Inhalt hat, liegt an der Wirklichkeit selber und hat mit der in anderer Rücksicht gemachten Unterscheidung von Form und Stoff der Erkenntnis zunächst gar nichts zu tun. Ist die Synthese das Allgemeine, so bleibt bei ihrem Abzug die bloß individuelle Empfindung übrig. Sie läßt sich dann aber gar nicht mehr als individuelle fassen, sondern wird eine unterschiedslose „Materie der Empfindung“.

Daß Kant gelegentlich jener Verwechslung und den hier bezeichneten Folgen erlegen ist, haben wir oben mehrfach gesehen. (Z. B. S. 10.) Soweit das geschehen ist, besteht auch Wundts Kritik des kantischen Apriorismus zu Recht. (Vergl. S. 45 ff.) Die wichtigsten Grundkonzeptionen Kants aber, die in dieser Arbeit in helleres Licht gerückt werden sollten, weisen auf eine tiefere Auffassung hin, die das Eigenrecht der individuellen Wahrnehmung durchaus wahrht.

Jene falsche Auffassung hängt auch mit der psychologisch ungeschickten und undurchführbaren Theorie zusammen, welche die Empfindungen als letzte einfache Elemente auffaßt und dann erst durch Synthese und Verschmelzung den besonderen individuellen Gehalt entstehen läßt. In Wirklichkeit könnte aus der Verbindung einer solchen unterschiedslosen „Materie der Empfindung“ und der farblosen intellektuellen Synthese nie der konkrete, besondere Gehalt der Wahrnehmung begriffen werden. Die völlig formlose Empfindung könnte ebensowenig etwas Besonderes und Individuelles sein wie die empfindungsfreie Form. Aus der Verbindung zweier Abstraktionen kann nichts Konkretes hervorgehen. (Vergl. oben S. 47 f.) Vielmehr steckt in der individuellen Wahrnehmung sowohl das logische Moment der Synthese als auch das anschauliche der Empfindung. Form wie Stoff können im allgemeinen betrachtet werden, und auch in der konkreten Individualisierung der wirklichen Erkenntnis. Form wie Stoff sind etwas an der wirklichen, bestimmten Erkenntnis, betrachten sie, deren Gehalt seiner individuellen Art nach von der unabhängigen Wirklichkeit selber aus bestimmt ist, unter einem bestimmten Gesichtspunkt, können aber nie den Platz dieses Gehaltes selber einnehmen. Die Antizipation des formalen Begriffs „Objekt überhaupt“ (r 748), die immanente Konstruktion des allgemeinen Objekt- resp. Naturbegriffs (r 236, 242) kann nie mit der konkreten Wahrnehmung kollidieren und den Realismus bestreiten wollen; sie sagt nichts weiter, als daß erkenntnispsychologisch die Beziehung auf den Gegenstand durch eine bestimmte Normalität des Denkens, eine Regel und Ordnung der Vorstellungen ausgedrückt wird. Kant selber hebt diesen Gedanken auch oft und deutlich hervor. Vergl. r<sup>1</sup> 135/6; r 165, 263, 794; Prol. 100 und besonders U. Einl. Abschnitt IV und V. Die besonderen Naturgesetze können aus dem Allgemeinbegriff „Natur überhaupt“ ebensowenig abgeleitet werden wie die mannigfachen Formen der äußeren



Natur aus dem allgemeinen Charakter des Räumlichseins. Alle besonderen Kausalbeziehungen können nur der Erfahrung entnommen werden. r 794. Das, was ich weiß, ohne mich auf empirische Beglaubigung stützen zu brauchen und zu können, ist nur das Allgemeine, daß jedes bestimmte Geschehen auf irgend eine Ursache zurückweist, die mit ihm in bestimmtem, geordnetem Zusammenhange steht. Ebenso läßt sich selbstverständlich auch der Allgemeinbegriff der „Empfindung überhaupt“ antizipieren. Der Unterschied des Allgemeinen und Individuellen, Besonderen ist ein anderer als der von Form und Inhalt.

Die richtige Anwendung der Unterscheidung von Form und Stoff kommt bei Kant aber freilich nicht zu reiner Auswirkung, da er in positivistischem Sinne alle Vernunftelemente subjektiviert und in Zusammenhang damit sowohl die individuelle Wahrnehmung entwertet als auch die positive, realistische Beziehung auf das immanente Ding an sich aufhebt.

Besonders wichtig wird das Verhältnis des Apriorismus auch bei der Frage der synthetischen Urteile. Bei den synthetischen Erfahrungssätzen tritt die Beziehung auf den Realitätsbegriff aufs stärkste hervor. Der Umstand; daß das Prädikat aus dem Subjekt logisch nicht ableitbar ist, sondern die Zusammengehörigkeit unmittelbar anschaulich gegeben sein muß, ist nur subjektiv das Kriterium für die Erkenntnis. Der eigentliche Grund für die Wahrheit des Urteils ist der objektive Tatbestand selber. Einerseits ist von solchen Sätzen die Rede, bei denen zu dem Subjekt samt den in ihm liegenden Prädikaten ein neues, in seinem Begriff noch nicht liegendes Prädikat hinzugefügt resp. eine neue Relation eines Subjekts zu einem anderen erkannt wird; andererseits von solchen, die von einem begrifflich bestimmten Inhalt als Ganzen die reale Existenz aussagen. In gewisser Hinsicht sind diese beiden Arten von Sätzen ganz außerordentlich verschieden; die letztere wird eigentlich auch nur erörtert in der Polemik gegen die konstruktive Metaphysik und den „ontologischen Gottesbeweis“; die Zusammenstellung ist aber für die Gesamtauffassung sehr instruktiv, und der Unterschied wird unwesentlich, sobald man bei der ersteren Art als Grund für die anschauliche Erweiterung der Prädikate ebenfalls die objektive Existenz der Sache selbst erkennt. Ich will wissen, „was in der Wirklichkeit des Dinges zu diesem Begriff hinzukomme und wodurch das Ding selbst in seinem Dasein außer meinem Begriffe bestimmt sei“. Prolog § 14, S. 73. Die Fülle der Wirk-



lichkeit liefert die neuen Prädikate. Alle sind nur „Teile des ganzen möglichen Begriffs“. (Log. Einl. VIII, S. 70.) Der Begriff bezeichnet „einen Gegenstand der Erfahrung (1. Aufl.: Die vollständige Erfahrung) durch einen Teil derselben, zu welchem ich also noch andere Teile eben derselben Erfahrung, als zu dem ersteren gehörten, hinzufügen kann“. r 12. Der einzelne Begriff steht „niemals zwischen sicheren Grenzen“ (r 756) und soll im Grunde „nur eine Bezeichnung, und nicht einen Begriff der Sache ausmachen“. (ib.) „Wenn man den ganzen Begriff hätte, wovon die Notionen des Subjekts und Prädikats compartes sind, so würden die synthetischen Urteile sich in analytische verwandeln.“ (Refl. II 503.) Aber eben dies Ziel ist deshalb unerreichbar, weil es sich um Erfahrungsurteile handelt. Die Gewähr erschöpfender Vollständigkeit, die Möglichkeit einer „Definition“ wird nur durch die Vernunft erreicht. Die synthetisch gewonnenen Prädikate beziehen sich sämtlich im Grunde nicht auf den Subjektsbegriff, sondern gemeinsam mit diesem auf die gemeinte Sache selbst. „Das Prädikat ist kein Teilbegriff, sondern eine Vorstellung des Subjekts durch einen Teilbegriff.“ (Refl. II 439.) „Daher in jedem Urteile das Subjekt überhaupt etwas ist = x, welches, unter dem Merkmale a erkannt, mit einem anderen Merkmale verglichen wird.“ (ib.) „Durch ein Prädikat stelle ich mir nicht einen Teil von der Sache vor oder habe einen Begriff vom Teil, sondern stelle mir das Objekt selbst vor und habe von ihm einen Teilbegriff.“ (ib.) „Daher ist ein Gegenstand nur ein Etwas überhaupt, was wir durch gewisse Prädikate, die seinen Begriff ausmachen, uns gedenken.“ (Refl. II 942.)

In dieser Auffassung macht sich, wenngleich nicht überall mit voller Schärfe, ein positiver Erkenntnisbegriff geltend, ein erkenntnistheoretischer Optimismus und seinsphilosophischer Realismus.

Das eigentliche Thema der „Kr. d. r. V.“ ist aber die Frage nach der Sphäre der Vernunftkenntnis. Die Lösung besteht darin, daß es eine für sich selbständige Vernunftkenntnis nicht gibt, sondern nur ein formales Vernunftelement in der Erkenntnis der einen und einzigen Erfahrungswirklichkeit. Die Annahme übersinnlicher und gleichwohl konkreter Objekte erweist sich als eine falsche Hypostasierung, eine Nachahmung der Erfahrungsdinge. Und analog die entsprechende, für sich ausreichende Vernunftkenntnis als eine Nachbildung der Erfahrungserkenntnis.

Gäbe es bestimmte transzendente Dinge, so müßten sie nicht nur jeder empirischen, sondern auch jeder Vernunftkenntnis unzugänglich sein und in tiefem Dunkel liegen. In Wirklichkeit aber wird beim Hinausgehen über die Natur „uns wieder alles begreiflich“. (Prolog. § 56, S. 135 Anm.) Sämtliche Fragen des übersinnlichen sind auflösbar. r 504—512. Dagegen stellt sich der Vernunftkenntnis im Erfahrungsgebiet das Nicht-Rationale, Faktische, Gegebene entgegen, der bestimmte Inhalt der einzelnen Wahrnehmung, auf den es in der theoretischen Erkenntnis am Ende immer ankommt. Berkeleys Gott, Kants Ding an sich, Fichtes Ich geben alle keine rationale Erklärung von ihm, sondern bestätigen nur seine Unableitbarkeit. Andererseits ist allein die Vernunftkenntnis Wesenserkenntnis und erschöpfend. Nur die Mathematik, deren Begriffe „willkürlich gedacht“ sind, kennt „Definitionen“. Die Natur der Dinge dagegen ist „unerschöpflich“ (r 26), das Realwesen von jedem Dinge absolut unerkennbar, weil es „synthetisch und apriori erkannt werden soll“. (An Reinhold, 12. V. 1789.) Die Naturerscheinungen sind eben Gegenstände, „die uns unabhängig von unseren Begriffen gegeben werden, zu denen also der Schlüssel nicht in uns und unserem reinen Denken, sondern außer uns liegt“. r 508. Wollte man aber mit der „gemeinen Metaphysik“ die allgemeinen Analysen der Begriffe Substanz und Akzidens, Unveränderlichkeit usf. als solche vernünftige Wesenserkenntnis gelten lassen, so übersieht man, daß dies nur logische Postulate sind und das „logische Wesen“, nicht das „Realwesen“ der Dinge betreffen. Prolog. 157/8, 175, An Reinhold a. a. O.; Über e. Entd. S. 63.

Vielmehr gibt es Vernunftkenntnis, die zugleich Realerkenntnis wäre, — die Verbindung dieser beiden Momente ist der wesentlichste Zug in Kants Begriff „transzendental“ — nur als ein Teilmoment der konkreten Erfahrung. Die Grundfrage ist es hier: „Wie sind synthetische Urteile apriori möglich?“ d. h.: Wie ist es zu erklären, daß wir Wirklichkeitsaussagen machen können, die ihrer Dignität nach prinzipiell über alle Empirie und Induktion hinausgehen? Wenn man die Antwort Kants, daß alle Synthese und Vernunft aus dem erkennenden Subjekte stamme, im Sinne des positivistischen Pragmatismus faßt, so werden dadurch die beiden wertvollen Grundgedanken der kritischen Erkenntnislehre vernichtet, die transzendente Deduktion der objektiven Vernunftgrundlagen unserer Erkenntnis,

die Kant gegen den Psychologismus Humes geltend machte, und nicht minder der positive Bewußtseinsphänomenalismus, der zugleich ein Idealismus der Erkenntnis und Realismus der Dinge selber ist. Wie aber in Kants Philosophie selber das Heilmittel zur Überwindung des Subjektivismus wie Idealismus zu finden ist, das in einer „immanenten Kritik“ zu zeigen war die Absicht der gesamten vorstehenden Ausführungen.

---

### **Druckfehler:**

Seite 16 Zeile 1 von unten lies: eine statt viele.

Seite 26 Anmerkung Zeile 3 von unten lies: Psychischen statt Physischen.

Seite 45 Zeile 8 von oben lies: kritischen statt Kritischen.

# Sach- und Namenregister.

## I. Sachregister.

- Abbildtheorie VII, XI, 12, 32 f., 55  
Als-Ob-Philosophie VIII, 44  
Apriorismus 47 f., 78 ff.
- Bewußtsein überhaupt 26 Anm., 34 f.,  
68, 72
- Ding an sich VII, 1 ff.  
    Transzendente Auffassung 7 ff.  
    Immanente Auffassung 10 ff.
- Eingewickeltsein einer tieferen Auf-  
fassung in eine gröbere XI, 3 f., 6, 11 f.
- Empfindung 16, 46 f., 67, 71, 88 f.  
Erscheinung 11, 22 ff., 42, 48, 50
- Idealismus VI, 3 f., 8 f., 12 ff., 56 ff.  
    Kritischer Idealismus 33 ff.
- Immanente Philosophie 25, 50, 57,  
63, 67
- Immanente Konstruktion des Objekt-  
begriffs VII, 23, 34, 88 f.
- Materie der Empfindung 10, 17 f.,  
45, 47 f., 87 f.
- Monadologie 28 ff., 75 f.
- Optimismus, erkenntnistheoretischer  
5, 16, 31, 56
- Organisationstheorie 16, 83
- Phänomenalismus VIII f.  
    negativer 72 ff.  
    positiver 10 ff.
- Bewußtseinsphän. und logischer  
Phän. VIII f., 78 f.
- Positivismus V, VIII, 25, 28, 32 f., 43 f.
- Produktivitätscharakter der Erkennt-  
nis 12, 22, 35 f., 60
- Psychologie und Erkenntnistheorie  
34 Anm.\*\*), 51 f., 80
- Realismus  
    Naiver R. 28, 44, 50 f., 55  
    Kritischer R. 45 ff.  
    Absoluter und empirischer R. 54 ff.  
    R. u. Dogmatismus 37, 39  
    R. u. Nominalismus VI, 74
- Realität als Gültigkeit 56, 62
- Rezeptivitätscharakter der Erkenntnis  
VII, XI, 12, 32
- Sein als eindeutiger Begriff 2, 20,  
27, 53
- Synthetische Urteile 89 f.
- Transzendenz in metaphysischer und  
erkenntnistheoretischer Beziehung  
17 f., 29 f., 50, 67
- Verdopplungsmetaphysik 1 f., 9, 68
- Wahrheitsfähigkeit und anthropo-  
logische Bedingtheit der Erkennt-  
nis 16, 22, 83 ff., 86 ff.
- Wahrheitswert und psychisches Sein  
7 f., 10, 29 f., 41, 68, 87
- Wahrnehmung 10, 39 f., 49, 87 ff.



## II. Namenregister.

- Avenarius 25  
 Bauch XII, 37f.  
 Beck 7  
 Berkeley 91  
 Cassirer XII, 35ff.  
 Cohen VI, IX, XI, 7, 23, 37, 71,  
 83 Anm.  
 Comte 26  
 Descartes 31 Anm.  
 Dilthey XII, 53, 63ff.  
 Ernst 85 Anm.  
 Ewald IX  
 Fechner 53  
 Fichte 4 Anm., 7, 13 Anm., 38, 60,  
 65, 70, 74, 91  
 Frischeisen-Koehler XII, 67ff.  
 v. Hartmann 6  
 Hegel 43, 70, 74  
 Hume V, 63f., 82, 92  
 Jacobi 3f., 10, 57f.  
 Kant 1ff. u. fortges.  
 v. Kleist 83  
 Kraft 36 Anm., 71f.  
 Kremer 44, 75 Anm.  
 Laas 25  
 Lange XI, 7, 23, 83 Anm.  
 Leibniz XI, 9, 15, 22, 28ff, 73ff.  
 Lessing 58 Anm.  
 Liebmann XI, 7, 23f., 69  
 Locke XI, 6, 9, 29  
 Lotze 29, 60, 74, 87  
 Mach 25  
 Martius XII, 52ff.  
 Messer 38  
 Münsterberg 76 Anm.  
 Nietzsche 43, 86  
 Paulsen IX  
 Rehmke 25  
 Reiningger 8  
 Rickert VI, XII, 32, 34f., 52  
 Riehl VI, XII, 7, 18, 33, 38ff., 63,  
 82 Anm.  
 Ristitsch 13 Anm.  
 Schlick 71 Anm.\*\*)  
 Schopenhauer 4 Anm., 6, 10, 27, 38,  
 43, 49, 57, 63f., 80  
 v. Schubert-Soldern 25  
 Schulze 4 Anm.  
 Schuppe 25  
 Simmel 6  
 Spinoza 43  
 Stumpf 25 Anm., 82 Anm.  
 Thomsen 6, 8  
 Tröltzsch 75 Anm.  
 Vaihinger VIII f., XI f., 7f., 13 Anm.,  
 23f., 33, 44, 57, 82 Anm.  
 Verworn 25  
 Volkelt IX, 6  
 Windelband VI, IX  
 Wolff V Anm., 22  
 Wundt VI, XI, XII, 28ff., 31 Anm.,  
 45ff., 64, 88  
 Zeller 4 Anm.


Von demselben Verfasser erschien:

**Politik und Moral**  
Über die Grundlagen  
politischer Ethik

76 Seiten

Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht  
1917

- Eucken, R.: Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart.** 4. u. 5. verb. u. erweit. Aufl. Mk. 3.—
- Medicus, Fritz: J. G. Fichte.** Dreizehn Vorlesungen. Mk. 3.—
- Koppelman, Wilhelm: Untersuchungen zur Logik der Gegenwart.**  
I. Lehre vom Denken und Erkennen. Mk. 6.50  
II. Formale Logik (Lehre von den Mitteln und Gesetzen des Gedankenaustausches). Mk. 12.—
- Spranger, Eduard: Wilhelm von Humboldt und die Humanitäts-  
idee.** Mk. 8.50
- Frischeisen-Köhler, Max: Das Realitätsproblem.** Mk. 2.—
- Cohen, Hermann: Über das Eigentümliche des deutschen Geistes.** Mk. 1.—
- Natorp, Paul: Hermann Cohen's philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems.** Mk. 1.40
- Liebert, Arthur: Der Geltungswert der Metaphysik.** Mk. 1.—
- Lehmann, Rudolf: Lehrbuch der philosoph. Propädeutik.**  
4. neu bearb. u. vermehrte Aufl. Mk. 4.—
- Groos, Karl: Das Seelenleben des Kindes.** Ausgewählte Vorlesungen. 4. Aufl. Mk. 4.80
- Offner, Max: Das Gedächtnis.** Die Ergebnisse der experiment. Psychologie und ihre Anwendung in Unterricht und Erziehung.  
3. verbess. und vermehrte Auflage. Mk. 4.20
- Messer, Aug.: Die Apperzeption als Grundbegriff der pädag. Psychologie.** Mk. 2.40
- Ziehen, Theod.: Die Geisteskrankheiten des Kindesalters einschließlich des Schwachsinn und der psychopathischen Konstitutionen.** Mit 27 Abbildungen. Mk. 18.—

 Zumeist auch in gebundenen Exemplaren lieferbar. Die Einbandpreise sind wegen der noch immer steigenden Buchbinderkosten schwankend.

# Kant-Gesellschaft.

Verwaltungsausschuß.

- Vorstand: **Gottfried Meyer**, Dr. med. (h. c.), Geh. Oberreg.-Rat,  
Kurator der Universität Halle, Reilstr. 53.  
**Max Frischeisen-Köhler**, a. o. Professor an der  
Universität Halle, Mozartstr. 24.  
**Karl Gerhard**, Dr., Geh. Reg.-Rat, Direktor d. Univ.-  
Bibliothek Halle, Karlstr. 36.  
**Berthold von Kern**, Exz., Dr. med. et phil. (h. c.), Prof.,  
Obergeneralarzt, Berlin-Steglitz, Hohenzollernstr. 6.  
**Heinrich Lehmann**, Dr. jur. (h. c.), Dr. med. (h. c.), Geh.  
Kommerzienrat, Halle.  
**Paul Menzer**, Dr., o. ö. Professor an der Universität  
Halle, Fehrbellinstr. 2.  
**Rudolf Stammler**, Dr. jur. et phil. (h. c.), Geh. Reg.-Rat,  
o. ö. Prof. a. d. Universität Berlin.  
**Theodor Ziehen**, Dr., Geh. Med.-Rat, o. ö. Professor  
an der Universität Halle, Ulestr. 1.  
**Hans Vaihinger**, Dr., Geh. Reg.-Rat, o. ö. }  
Prof. a. d. Universität Halle, Reichardtstr. 15. } Geschäfts-  
**Arthur Liebert**, Dr., Hochschuldozent, } führer.  
Berlin W. 15, Fasanenstr. 48.
- Übrige Mitglieder des Verwaltungsausschusses:

Die Kant-Gesellschaft verfolgt den Zweck, durch das Studium der Kantischen Philosophie die Weiterentwicklung der Philosophie überhaupt zu fördern. Ohne ihre Mitglieder irgendwie zur Gefolgschaft gegenüber der Kantischen Philosophie zu verpflichten, hat die Kant-Gesellschaft keine andere Tendenz als die von Kant selbst ausgesprochene, durch das Studium seiner Philosophie philosophieren zu lehren.

Ihren Zweck sucht die Kant-Gesellschaft in erster Linie zu verwirklichen durch die „**Kant-Studien**“: die Mitglieder der Kant-Gesellschaft erhalten diese Zeitschrift (jährlich 4 Hefte) kostenlos zugesandt; dasselbe ist der Fall mit den „**Ergänzungsheften**“ der „Kant-Studien“, welche jedesmal eine größere geschlossene Abhandlung enthalten (gewöhnlich 3–5 im Jahre). Außerdem erhalten die Mitglieder für ihren Beitrag jährlich 1–2 Bände der „**Neudrucke** seltener philosophischer Werke des 18. und 19. Jahrh.“ sowie die von der Gesellschaft veröffentlichten „**Philosophischen Vorträge**“. (Jährlich 3–4 Hefte.)

Das Geschäftsjahr der Kant-Gesellschaft ist das Kalenderjahr; der Eintritt kann aber jederzeit erfolgen. Die bis dahin erschienenen Veröffentlichungen des betr. Jahrganges werden den Neueintretenden nachgeliefert. Die Satzungen, Mitgliederverzeichnis usw. sind unentgeltlich durch den stellv. Geschäftsführer Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstraße 48 zu beziehen, an den auch die Beitrittserklärungen sowie der Jahresbeitrag (Mark 20.—) zu richten sind.

Halle, Berlin, im Januar 1919.

Die **Geschäftsführung**: H. Vaihinger. A. Liebert.



# Kant-Studien.

## Philosophische Zeitschrift

unter Mitwirkung von

E. Adickes, J. E. Creighton, B. Erdmann, R. Eucken, P. Menzer, A. Riehl,  
W. Windelband †

und mit Unterstützung der „Kant-Gesellschaft“

herausgegeben von

Prof. Dr. **Hans Vaihinger**, Prof. Dr. **Max Frischeisen-Köhler**

in Halle

und

in Halle

**Dr. Arthur Liebert**

Dozent an der Handelshochschule in Berlin.

Die „Kant-Studien“ erscheinen in zwanglosen Heften, welche zu Bänden zusammengefaßt werden. Der Preis des Bandes von ungefähr 30 Bogen oder etwa 500 Seiten in 8<sup>o</sup> beträgt Mk. 12.—.

Die Kant-Studien haben in ihren bis jetzt erschienenen zweiundzwanzig Bänden eine große Fülle von Beiträgen gebracht. Unter den hauptsächlichsten Mitarbeitern erwähnen wir E. Adickes, Bauch, Busse, Cassirer, Cohen, Dilthey, Eucken, Ewald, Höffding, Höfler, E. König, Kühnemann, O. Külpe, Lasswitz, Liebmann, Meinong, Menzer, Natorp, Paulsen, Reicke, Rickert, Riehl, Simmel, A. Stadler, Staudinger, Tocco, Troeltsch, K. Vorländer, Windelband, Th. Ziegler u. v. a.

Als Supplemente zu den Kant-Studien erscheinen vom XI. Bande ab je 3—5 „Ergänzungshefte“, deren jedes eine größere abgeschlossene Abhandlung enthält. Die Abonnenten der „Kant-Studien“ können diese „Ergänzungshefte“ jeweils zu dem betreffenden Jahrgang zu einem um etwa 25% ermäßigten Preise beziehen. Ein besonderes Verzeichnis der bis jetzt erschienenen Ergänzungshefte (44 Nummern) ist von der unterzeichneten Verlagsbuchhandlung entweder direkt oder durch Vermittlung jeder Sortimentsbuchhandlung zu erhalten.

Alle größeren Buchhandlungen nehmen Bestellungen auf die Zeitschrift an und können das neueste Heft zur Ansicht vorlegen.

Berlin W. 35, Derfflingerstr. 19a.

Januar 1919.

**Reuther & Reichard.**













